

SAN BERNARDINO DA SIENA

**Considerazioni sullo sviluppo dell'etica
economica cristiana nel primo Rinascimento**

**Tesi di dottorato
presentata alla Facoltà di Storia e Filosofia
dell'Università di Basilea**

da

ALBERTO E. TRUGENBERGER

da Cureggia (Ticino)



Digitized by the Internet Archive
in 2026

SAN BERNARDINO DA SIENA

**Considerazioni sullo sviluppo dell'etica
economica cristiana nel primo Rinascimento**

**Tesi di dottorato
presentata alla Facoltà di Storia e Filosofia
dell'Università di Basilea**

da

ALBERTO E. TRUGENBERGER

da Cureggia (Ticino)



STAMPATO IN ITALIA

presso la

OFFICINA POLIGRAFICA LAZIALE - ROMA - 1951

Ai miei genitori

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel auf Antrag der Herren Prof. Dr. E. Salin und Prof. Dr. G. Zamboni.

Basel, den 23. Novembre 1950

PROF. B. WYSS
Dekan

Die vorliegende Arbeit erscheint gleichzeitig als Band 9 der Staatswissenschaftlichen Studienreihe von L. V. Furlan und E. Salin im Verlag A. Francke A. G. Bern.

INDICE

OPERE CONSULTATE	Pag. XI
INTRODUZIONE	1

PRIMA PARTE

ETICA ECONOMICA E STORIA

PREMESSE.

L'unità finalistica medioevale . Suo aspetto riguardo all'etica sociale - Disorientamento nella rottura della tradizione . Inquadratura del tema	» 3
--	-----

CAPITOLO 1^o.

L'etica economica nella storia del Cristianesimo sino alla fine del Medio Evo

§ 1. LA VIA DEL COMPROMESSO.

L'etica economica problema cosciente solo nel tardo Medio Evo . In- fluenza dello sviluppo precedente . Uomo e società nell'antichità - Individualismo dell'appello evangelico . Significato del comunismo del Cristianesimo primitivo . Valore superstorico della predica evan- gelica . La tesi di Farner . « Passepartout suprahistorique » - Il compromesso dell'insediamento terreno	» 6
--	-----

§ 2. TOMISMO E PROBLEMI SOCIALI.

L'origine del pensiero tomistico - La nuova visione della lex naturalis - I suoi riflessi nella sfera del sociale	» 14
--	------

CAPITOLO 2^o.

Significato del passaggio dal Medio Evo al Rinascimento

Il passaggio come crisi . Delimitazione delle epoche . Le cause della crisi: nuova fase del Cristianesimo . Esaurimento della forma spirituale del Medio Evo - Polarità e dinamismo . Relatività del distacco dalla religiosità	» 17
--	------

CAPITOLO 3o.

San Bernardino ed il suo tempo

Decadenza della predicazione nel Trecento - Sue origini - Sue caratteristiche - San Bernardino come riformatore della « ars predicandi » - La testimonianza delle prediche volgari del 1427 - Esempi - Testimonianza dei contemporanei - San Bernardino e l'arcivescovo Sant'Antonino - Paralleli fra le trattazioni economiche dei due - Cenni biografici su Bernardino da Siena	Pag. 25
---	---------

SECONDA PARTE

L'ETICA ECONOMICA DI SAN BERNARDINO DA SIENA

PREMESSE

Il censore nella crisi - Il tratto reazionario - Gerarchia interiore dei problemi: a) la ricchezza; b) i mezzi; c) la giustizia	» 41
---	------

CAPITOLO 1o.

La ricchezza (I problemi dell'etica economica)

§ 1. - LA QUESTIONE DELLA PROPRIETÀ.

Il comunismo primitivo - Derivazione della proprietà dalla lex positiva - Assenza di un significato programmatico sociale	» 46
---	------

§ 2. - RICCHEZZA E CARITÀ.

Casistica dell'obbligo di carità - Sincerità del fondo emotivo - Vivacità delle prediche in volgare - Funzione sociale del ricco - La carità - La predicazione in favore dei poveri - L'uso della ricchezza - Lusso e degenerazione - L'invettiva di S. Bernardino - Condanna di Siena - Il censore - Confusione fra sintomi e cause - Condanna dello spirito materialistico	» 51
--	------

§ 3. - ETICA DEL COMMERCIO.

Utilità del commercio - L'onesto commerciante - Etica integra, opposta all'utilitarismo - Unità finalistica - Commercio illecito - Indice di una condizione statica tradizionalistica	» 64
---	------

CAPITOLO 2o.

I mezzi (I problemi del capitale)

§ 1. - PREMESSE.

Significato nuovo del denaro - Mezzo ed espressione di un rinnovamento sociale-culturale storico	» 73
--	------

§ 2. - L'ACCUMULAZIONE DEL CAPITALE.

Ridistribuzione ed accumulazione: a) cause politiche; b) cause commerciali ed industriali; c) le grandi operazioni di finanziamenti politici - La nuova professione: il finanziere	» 75
--	------

§ 3. - L'USURA.

Significato dell'argomento della « snaturatezza » dell'usura - Definizione d'usura Pag. 82

§ 4. - STERILITÀ DEL DENARO.

L'argomentazione: a) assenza di creazione di valori; il denaro unicamente mezzo di scambio; b) finalità corrotta; c) assenza di giustificazione per impegno - Confusione fra analisi qualitativa e quantitativa - La linea di pensiero nascosta: l'aiuto del credito a tasso modico - Matatura l'idea dei Montes Pietatis » 86

§ 5. - PRATICA DELL'USURA.

L'opinione popolare - I pensatori - La legislazione corporativa - Liberalità del primo Trecento - Severità verso la fine del secolo - Rilassamento nel Quattrocento per ragioni politico-economiche - Maggiore sincerità ed oggettività alla fine del Quattrocento - La pratica dell'usura nella Chiesa » 93

§ 6. - I TITOLI D'INTERESSE.

Riconoscimento di una certa produttività del capitale - Fondamento etico del concetto - L'« interesse » presso San Tommaso - La produttività dell'« industria »: a) *damnum emergens*, limitazione del suo significato. Casistica estrema; b) *lucrum cessans*. Concetto di « capitale ». Usura ed interesse. Importanza del significato del *lucrum cessans*. Esaurimento della casistica spinta ad absurdum, rivalutazione del primato della coscienza; c) la multa convenzionale, sua dipendenza dal titolo del *damnum emergens* - Spostamento della questione: protezione del creditore - *Poena judicialis*, *poena canonica* e *poena conventionalis* » 100

§ 7. - I PRESTITI STATALI.

Primato della dinamica politica - Importanza per l'etica economica - Le obbligazioni di Firenze - Prestiti forzati - Loro giustificazione etica - Prestiti volontari - Loro condanna - Loro difesa da parte dei sostenitori: a) libertà di contratto; b) novità del fenomeno; c) abitudine e diffusione; d) tolleranza ecclesiastica - Compravendita di titoli » 116

CAPITOLO 3o.

La giustizia

(I problemi di « valore » e di « giustizia economica »)

§ 1. - PREMESSE.

Antropocentrismo, della concezione medioevale - *Iustum pretium* - La compravendita come atto collettivo » 128

§ 2. - IL IUSTUM PRETIUM AGLI ALBORI DEL RINASCIMENTO.

Slegamento dalla tutela della religione - Significato di « *ustum pretium* » » 130

§ 3. - LA TEORIA DEL VALORE DI S. BERNARDINO.

Il principio d'equivalenza - Influenza dei tempi nuovi - Gli elementi soggettivi: *complacibilitas* - Riconoscimento della funzione del mercato - Rottura del principio d'equivalenza - L'ampiezza della stima - La posizione dilemmatica di San Bernardino » 131

CONCLUSIONE

San Bernardino e la Scolastica - La trasformazione storica dall'Aquinate al Senese - Divario sostanziale fra i due - Distacco dalla concezione medioevale nel campo dell'economia - Aristocrazia commerciale e massa - Il divario insormontabile fra concezione tradizionale e spirito nuovo - Doppia influenza sulla predica di S. Bernardino - Ambivalenza della sua dottrina - Il prezzo delle sue concessioni - Conclusione Pag. 137

OPERE CONSULTATE

- Sancti Bernardini Senensis, Ordinis Minorum, ac urbis Aquilae patroni, Quadagesimale De Evangelio aeterno*, a R.mo F. Petro Rodulphio Senogallensi Episcopo, Venetiis Apud Iuntas, M D XCI.
- Le prediche volgari di San Bernardino da Siena*, dette nella piazza del Campo l'anno 1427, ora primamente edite da Luciano Banchi, Siena 1888.
- SAN BERNARDINO DA SIENA, *Le Prediche Volgari*, a cura di Piero Bargellini, Rizzoli, Milano-Roma 1936.
- S. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, Paris 1887.
- Corpus Iuris Canonici*, E. L. Richter, Leipzig 1839.
- DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, Paris 1894.
- FRANCESCO GUICCIARDINI, *Le cose fiorentine*, per la prima volta pubblicate da Roberto Ridolfi, Firenze 1945.
- NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Le istorie fiorentine*, Firenze 1873.
- VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, Firenze 1859.
- FILIPPO VILLANI, *Le vite d'uomini illustri Fiorentini*, Venezia 1747 (Firenze 1826).
- MATTEO VILLANI, *Historia*, Venezia 1562.
- Croniche di Giovanni, Matteo e Filippo Villani*, Trieste 1857.
- SCIPIONE AMMIRATO, *Cronica*, edita da Massi, 1647.
- LEON BATTISTA ALBERTI, *I libri della famiglia*, editi da Girolamo Mancini, Firenze 1908.
- AGNOLO PANDOLFINI, *Del governo della famiglia*, Firenze 1878.
- MATTEO BANDELLO, *Le Novelle*, a cura di Brognoligo 1910.
- * * *
- ALESSIO FRANCESCO, *Storia di San Bernardino da Siena e del suo tempo*, Mondovì 1899.
- AMADIO MARIA, *Vita di San Bernardino da Siena*, Monza 1873.
- ANNEGARN J., *Handbuch der Patrologie*, München 1839.
- APOLLINAIRE, *Etudes sur la vie et les œuvres de Saint Bernardin de Sienne*, Paris 1882.
- BAEUMKER CLEMENS, *Die patristische Philosophie*, Berlin 1913.
- BAUS C., *Der hlg. Joh. Chrysostomus und seine Zeit*, München 1929.
- BARGELLINI PIERO, *San Bernardino da Siena*, Brescia 1934.
- BONTEMPELLI MASSIMO, *San Bernardino da Siena*, Genova 1914.
- BRENTANO LUJO, *Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte*, München 1902.
- BRENTANO LUJO, *Das Wirtschaftsleben der antiken Welt*, Jena 1929.
- BRENTANO LUJO, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Leipzig 1916.
- BRANDI KARL, *Renaissance in Florenz und Rom*, Leipzig 1927.
- BREY HEDWIG, *Hochscholastik und Geist des Kapitalismus*, Leipzig 1927.
- BRIEFS GOETZ, *Die Geltung des christlichen Sittengesetzes in der Wirtschaftsordnung*, Würzburg 1921.
- CYPRIANUS CAECILIUS, *Des hl. Kirchenvaters Cyprianus Caecilius sämtliche Schriften*, München 1918-28.
- CONTZEN HEINRICH, *Zur Würdigung des Mittelalters*, Kassel 1870.
- CONTZEN HEINRICH, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter unter Berücksichtigung der mittelalterlichen Staatslehre*, Berlin 1872.
- DAVIDSOHN ROBERT, *Geschichte von Florenz*. Viertes Band: Die Frühzeit der Florentiner Kultur, Zweiter Teil: Gewerbe, Zünfte, Welthandel und Bankwesen, Berlin 1925.
- DOPSCH ALFONS, *Der Uebergang von der Antike zum Mittelalter*. Aeussere Kultur und Wirtschaft. Berlin 1919.
- DOREN ALFRED, *Storia economica d'Italia nel Medio Evo*, Padova 1936.

- DÖREN ALFRED, *Studien aus der Florentiner Wirtschaftsgeschichte*, Stuttgart 1901.
- DÖREN ALFRED, *Die Florentiner Wollindustrie vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*, Stuttgart 1901.
- ENDIMANN WILHELM, *Die nationalökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre*, in: Hildebrands Jahrbücher für Nat. Oek., Jena 1863.
- FANFANI AMINTORE, *Storia Economica d'Italia*, Campo Universitario Italiano della Ecole des Hautes Etudes Intern., Losanna 1944.
- FANFANI AMINTORE, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del Capitalismo*, Milano 1934.
- FANFANI AMINTORE, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Milano 1933.
- FARNER KONRAD, *Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin*, Bern 1947.
- FERRERES HOWELL, *Saint Bernardino of Siena*, London 1913.
- FUNK, FRANZ XAVER, *Zins und Wucher*, Tübingen 1868.
- FUNK, FRANZ XAVER, *Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes*, Tübingen 1876.
- GEIGER LUDWIG, *Rinascimento ed Umanesimo*, in: *Storia Universale Illustrata*, sezione seconda, vol. VIII.
- HAUSER H., *Les débuts du Capitalisme*, Paris 1927.
- HEFELE KARL, *Bernhardin von Siena und die Franziskanische Wanderpredigt in Italien während des XV Jahrh.* Freiburg 1912.
- HÖFFNER JOSEPH, *Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrh.* Diss. Freiburg i. Br. 1941.
- HOLZAPFEL H., *Die Anfänge der Montes Pietatis*, München 1903.
- HÜNERMANN FRANZ JOSEF, *Die wirtschaftsethischen Predigten des hl. Bernhardin von Siena*, Diss. Münster i. W. 1939.
- ILGNER C., *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz*, Paderbon 1904.
- KAUTSKY KARL, *Vorläufer des neueren Sozialismus*, Stuttgart 1885.
- LABRIOLLE, PIERRE DE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris 1947.
- LÜBKE WILHELM, *Die Cultur der Frührenaissance in Italien*, Breslau 1882.
- MARTINI MARRI LILIA, *San Bernardino e la donna*, in: *Diana*, Anno V, Siena 1930.
- MAURENBRECHER M., *Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, Leipzig 1898.
- MINOZZI GIOVANNI, *San Bernardino da Siena*, Milano 1928.
- MISCIATELLI PIERO, *Mistici senesi*, Siena 1913.
- PERUZZI S., *Storia del commercio e dei banchieri di Firenze*, Firenze 1868.
- PESCH HEINRICH, *Ethik und Volkswirtschaft*, Freiburg i. Br. 1918.
- PETROCCHI LUIGI, *Un grande oratore del Rinascimento*, Città di Castello 1917.
- PFISTER AUGUST, *Die Wirtschaftsethik Antonins von Florenz*, Fribourg 1946.
- POEHLMANN ROBERT, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, München 1901.
- POEHLMANN ROBERT, *Die Wirtschaftspolitik der Florentiner Renaissance und das Prinzip der Verkehrsfreiheit*, Leipzig 1878.
- ROSATI NAZARIO, *Il tesoro scientifico bernardiniano*, Siena 1925.
- RANZONI DOMENICO, *L'eloquenza di San Bernardino da Siena*, Siena 1899.
- ROBERTSON H. M., *Aspects of the rise of economic individualism*, Cambridge 1933.
- SAITSCHICK ROBERT, *Menschen und Kunst der italienischen Renaissance*, München 1925.
- SAPORI ARMANDO, *Studi di storia economica medievale*, Firenze 1947.
- SAPORI ARMANDO, *Il mercante italiano nel Medioevo*, Firenze 1944-45.
- SALIN EDGAR, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, Bern 1944.
- SALIN EDGAR, *Civitas Dei*, Tübingen 1926.
- SALIN EDGAR, *Kapitalbegriff und Kapitallehre von der Antike zu den Physiokraten*. In: *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Stuttgart 1930.
- SCALVATI O., *San Bernardino nella storia del diritto e del costume*, Annuario dell'Univ. di Perugia, 1907.

- SCARAMUZZI DIOMEDE, *La dottrina del Beato G. Duns Scoto nella predicazione di San Bernardino da Siena*, Firenze 1930.
- SCHACHTSCHNABEL HANS-GEORG, *Der gerechte Preis, Geschichte einer wirtschaftsethischen Idee*, Berlin 1939.
- SCHILLING O., *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin*, Paderborn 1923.
- SCHREIBER E., *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin*, Jena 1913.
- SCHULTE AL., *Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs*, Leipzig 1900.
- SIEVEKING HEINRICH, *Wirtschaftsgeschichte*, Berlin 1935.
- SIEVEKING HEINRICH, *Die kapitalistische Entwicklung in den italienischen Städten des Mittelalters*, in: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Bd. 7 Stuttgart 1909.
- SOMBART WERNER, *Der Bourgeois*, München-Leipzig 1913.
- SOMMERLAD TH., *Kirchliche Wirtschaftsgeschichte*, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1931.
- STRIEDER J., *Kirche, Staat und Frühkapitalismus*, in: Festschrift der Görresgesellschaft für Georg v. Hertling. München 1913.
- SURANYI THEO, *Philosophie in der Volkswirtschaftslehre*, Jena 1923-26.
- TAWNEY R. H., *Religion und Frühkapitalismus*, Bern 1946 (Vorlesungen 1922).
- THUREAU-BAUGIN, *Un prédicateur populaire dans l'Italie de la Renaissance*, Paris 1896.
- TROELTSCH E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912.
- TONIOLO G., *Scolastica ed Umanesimo nell'economia toscana del Rinascimento*, Milano 1921 (Scritti scelti).
- WALSER ERNST, *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance*, Basel 1932.
- WEBER MAX, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. R. 1934, Tübingen.
- WEBER MAX, *Wirtschaftsgeschichte*, München-Lepzig 1923.
- WEBER-TISCHLEDER, *Wirtschaftsethik*, Essen 1931.

SAN BERNARDINO DA SIENA

**Considerazioni sullo sviluppo dell'etica
economica cristiana nel primo Rinascimento**

INTRODUZIONE

« Parlare di uno spirito della Scolastica fondamentalmente nemico dell'economia, anche solo di un'effettiva estraneità dell'economia alla Scolastica, è tanto sbagliato quanto mantenere le stesse affermazioni di fronte agli antichi filosofi. La Scolastica, quale custode della tradizione cristiana, è soltanto nemica dello spirito di guadagno per il guadagno stesso, ma come potrebbe separare una concezione economica cristiana da uno spirito d'araffamento anticristiano, se l'economia come tale fosse estranea? » (1).

Così Salin nella sua Storia delle dottrine economiche. Le parole riferite mettono in luce un complesso di problemi affascinanti derivanti tutti dalla questione centrale della gerarchia dei valori rispetto all'attività economica umana, questione che si acuisce nel tardo Medio Evo, quando comincia a delinearsi la disgregazione dell'antica, tradizionale unità culturale dell'Europa cattolica. Quelle osservazioni sullo spirito economico del Medio Evo ci hanno messo sulle tracce di San Bernardino da Siena, che simboleggia in una dilemmatica e spesso contraddittoria posizione la crisi della cesura storica in un periodo che sta a cavallo fra due mondi, fra Medio Evo e Rinascimento.

Durante la compilazione di questo lavoro siamo stati incoraggiati dal vivo interesse apportatovi dal nostro maestro; infatti il tema scelto fa parte di un campo al quale il prof. Edgar Salin ha sempre dedicato particolare attenzione e cura. A lui dunque va il nostro sincero ringraziamento per i vari suggerimenti e consigli dei quali questo studio ha tenuto conto.

(1) Von einer grundsätzlichen Wirtschaftsfeindschaft oder auch nur von einer tatsächlichen Wirtschaftsfremdheit der Scholastik zu sprechen, ist also um nichts richtiger, als wenn die gleiche Behauptung gegenüber den antiken Philosophen aufgestellt wird. Feind ist die Scholastik als Hüterin der christlichen Tradition nur dem Erwerben um des Erwerbens willen - aber wie sollte sie dann den widerchristlichen Erwerb von einer christlichen Wirtschaftsgesinnung trennen, wenn ihr die Wirtschaft als solche fremd war? (E. SALIN, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, Bern 1944, pag. 48).

I. PARTE

ETICA ECONOMICA E STORIA

« Il buono nelle cose nasce da un doppio ordine, di cui il primo ha come scopo finale l'ordine complessivo di tutte le cose, il secondo l'ordine di una cosa rispetto all'altra; ed il primo ordine è la causa del secondo, poichè il secondo sussiste solo in vista del primo. Mentre che le cose sono ordinate reciprocamente fra di loro, s'aiutano a trovare l'una l'altra il dovuto ordinamento rispetto alla meta finale » (1).

In queste parole trionfa in pienezza d'espressione ed in massima concisione il Medioevo scolastico nella sua visione dell'ordinamento cosmico. Ma l'affermazione per noi è valida in maniera più generale. Infatti, solo da questo punto di vista di una relazione finale delle cose ci si può avvicinare all'*etica economica*, solo su questo terreno filosofico si può agitare il problema della sua giustificazione, della sua struttura, della sua posizione. Perchè l'*etica economica*, e, con minore restrizione, l'*etica sociale* sono espressioni di un concetto unitario e finalistico. L'economia in quanto attività dell'uomo nel perseguimento immediato ed irrelativo dei suoi scopi — procacciamento di beni materiali — è un ambiente chiuso, con la sua logica e la sua legge. Ma in una visione d'assieme nessuna azione è moralmente indifferente; e se, come nell'economia, l'azione in sé, in quanto tecnica di un conseguimento di scopi, esula dal campo oggettivo della determinazione morale, pure essa è legata alla morale dalla determinazione più ampia della finalità in cui è inquadrata. Così le è attribuibile un valore etico in senso mediato, indirettamente, attraverso la valutazione dell'ultimo scopo, generale, a cui s'ispira.

Tale visione d'assieme è chiara ed esplicita nella concezione cristiana. Ma non fa che porre in termini definiti un atteggiamento

(1) S. TOM., I. Sent. dist. 47, qu. I. a. 4. c.

mento logico che *deve* sussistere in ogni attività intelligente dell'uomo, in qualunque campo ideologico si muova. La esigenza di verità come principio di coordinazione fra intuizione interiore ed attività richiede appunto questo: che le infinite varietà dei fenomeni siano ordinate in vicendevoli rapporti di determinazione, che ci sia cioè un costruito, una rete di nessi. Così è un inganno parlare di campi d'attività o di scienza « spregiudicati », ossia senza pre-giudizio, a meno che si parli della tecnica di ogni scienza. Le premesse ideali, concettuali, esistono sempre, anche se solo inconsciamente. « Appena che si tratti non solo di scienze esatte, registranti, positive, appena si tratti cioè di indagini riguardanti lo spirito e l'attività umana, la posizione spirituale dei loro rappresentanti deve manifestarsi consciamente ed inconsciamente » (1).

Più evidente è questo rapporto nella economia e nella sociologia: campi, questi, infatti, la cui regolamentazione è ordine di rapporti fra uomo e uomo, e dove si manifestano quindi principi fondamentalmente morali, primo fra tutti quello della giustizia. Ora, anche in questi campi il rapporto fra la concezione ideologica d'assieme e le sue conseguenze applicate a scienza ed attività, può variare fra due estremi possibili: da una parte il rapporto più slegato, quando l'atteggiamento ideologico s'accontenta di essere guida della coscienza individuale in maniera non espressa, quando si traduce cioè semplicemente in atteggiamento pratico, in *norma fondamentale* di ispirazione dell'atto pratico. D'altra parte il rapporto più stretto quando per autorità è stabilita una *norma particolare*, affinché l'atto pratico sia legato in maniera giuridica al principio fondamentale di ispirazione.

E per portarci nell'ambiente storico: la formazione di un sistema normativo in questo secondo senso va sempre parallelo ad uno sviluppo dell'economia come attività e delle scienze economiche come cognizioni. Sempre quando queste segnano un ampliarsi d'orizzonte, s'affaccia il problema della loro valutazione etica da parte della predominante corrente spirituale-religiosa: nell'era cristiana, l'improvviso fiorire di trattati di etica economica nel momento di un'enorme fioritura dell'economia alla fine del Medioevo deve essere vista in questa prospettiva. Analogamente la cura di questioni sociali da parte dei papi di questi ultimi tempi. Infatti quel rapporto slegato fra dottrina e pratica può sussistere solo fin tanto che il singolo ha un appoggio normativo nella *tradizione*; e cade, e dev'essere sostituito da una regolamentazione, quando nuovi fattori pratici determinano un cambiamento della situazione a cui la tradizione non può più porgere un paradigma.

(1) WEBER-TISCHLEDER, *Sozialethik*, Essen 1931 (trad. nostra), pag. 12.

Così rimane inquadrato il nostro tema: si tratterà cioè in primo luogo d'esporre la concezione dell'etica economica nel primo Rinascimento italiano, cioè in un periodo di grandiosi sconvolgimenti organici della cultura europea, attraverso lo studio dell'opera di San Bernardino da Siena. In secondo luogo, di far risaltare i rapporti, da una parte, con l'economia stessa, dall'altra parte con la Religione. Per poi tentare, in terzo luogo, attraverso un'analisi di queste due determinanti nel corso della storia precedente, una spiegazione genetica di quella visione bernardiniana e del suo significato storico-culturale.

Data questa inquadratura ampia del tema, vogliamo precisare ora i contorni dei singoli problemi che abbiamo di mira.

Per avvicinarci concentricamente al nostro tema in senso stretto, ossia all'etica bernardiniana, dovremo necessariamente illuminare il terreno religioso e quello storico su cui essa poggia. Dovremo cioè dapprima schizzare a larghi tratti i motivi dominanti dello sviluppo dell'etica economica cristiana, poi accennare alla posizione storico-culturale in genere per precisare l'ambiente dell'epoca ed i suoi influssi. In rapporto a questo punto sarà inevitabile parlare sia pure riassuntivamente di alcuni tratti tipici di quel complesso di fenomeni che rappresenta il Rinascimento e cercare così, nel far risaltare lo spirito nuovo che si delinea, di capire la nuova posizione dell'economia d'una parte, della sua etica dall'altra.

Ci accosteremo poi alla figura del nostro Santo con un breve studio della sua personalità, del suo ambiente e della sua psicologia, ed entreremo poi nell'analisi particolareggiata del suo quaresimale « De Evangelio Aeterno » che contiene la maggior parte della sua dottrina su questioni d'etica economica. E' in questa parte che noi, trattando via via i singoli argomenti secondo uno schema di cui diremo più avanti, accoglieremo pure i problemi dei rapporti ed influssi in diverse direzioni: con la realtà storico-culturale d'una parte, accennando alla politica ed all'economia del suo tempo; con lo sviluppo spirituale d'altro canto, mettendo in rilievo le caratteristiche del suo pensiero religioso, in particolare i legami col Tomismo e con la Scolastica.

Infine cercheremo di riassumere i risultati della nostra indagine in una visione più ampia, interpretando il significato di San Bernardino da Siena rispetto ai tempi e rispetto all'economia.

CAPITOLO 1°

L'etica economica nella storia del Cristianesimo sino alla fine del Medioevo

§ 1. - LA VIA DEL COMPROMESSO.

Nelle sue modificazioni attraverso i tempi, l'etica sociale cristiana rispecchia direttamente l'evoluzione delle concezioni filosofico-teologiche; ma è naturale che nel periodo intenso di gestazione che va dal Vangelo all'asestamento del pensiero nella visione tomistica, il travaglio mentale è troppo rivolto a questioni fondamentali di gnoseologia, logica, metafisica e teodicea perchè alle questioni sociali, ed in modo speciale a quelle d'etica economica, non sia concessa se non un'attenzione periferica, superficiale. Ben lontana dal formare un campo di indagine spirituale a sè, l'etica sociale vive del riflesso pallido di una illuminazione rivolta all'uomo non quale soggetto della problematica sociale, ma quale ente religioso.

Soltanto con l'unificazione della Scolastica del tardo Medioevo si apre la possibilità di coinvolgere con maggiore coscienza, nell'ordinamento che allora si opera, anche i problemi dell'uomo come ente sociale. E questo per merito della recezione del sistema aristotelico, che porge la possibilità di ordinare mentalmente i rapporti della vita storica e statale e di coordinarli nella serie di sviluppo della sua metafisica.

Così, solo da qui ha origine la vera e propria trattazione etica dell'attività economica. Ma nello stesso momento che quest'attività sembra fissata stabilmente dalla regolamentazione canonica, essa, per sviluppo storico, si estende a simili dimensioni che in poco tempo quella fissazione dottrinale diventa incongrua, perchè la troppo grande differenza quantitativa del suo oggetto determina un cambiamento anche qualitativo (1). Così nel quattordi-

(1) Risulterà dallo studio ulteriore di San Bernardino come la nostra interpretazione fondamentale della sua etica si basi su questo sfasamento fra dottrina e pratica.

cesimo e nel quindicesimo secolo i piani di pensiero cominciano a scivolare, ed assistiamo ad una specie di corsa fra l'incalzante imposizione delle esigenze reali ed uno sforzo sempre più vano da parte della Chiesa di mantenere l'originaria dipendenza dai propri canoni.

Tale posizione di contrasto al principio del Rinascimento, nondimeno, potrà essere intesa nel suo giusto valore solo con una comprensione dello sviluppo precedente. E' quindi indispensabile dare uno sguardo riassuntivo alla precedente storia dell'etica sociale cristiana nei suoi rapporti con gli sviluppi filosofici e teologici; e ci apparirà, nelle sue grandi linee, come uno sviluppo di compromesso che rispecchia la via di assestamento terreno della Chiesa dalla scarsezza ideale della parola evangelica fino al riassunto tomistico in unità di cultura e di pensiero.

* * *

La polarità uomo-società nel campo religioso può talvolta acuirsi in contrasto (1). Da una parte l'appello all'anima nell'esperienza religiosa dello spirito e la vacillante ricerca nel chiaroscuro della coscienza, dall'altra parte l'imposizione grossolana di modalità e norme per la convivenza, ognuna delle quali richiede un sacrificio dell'« io » nell'adattamento alla collettività: ecco l'antinomia che dal pensiero moderno è facilmente compresa ed appare eterna, propria della natura umana; ed è invece entrata in questo mondo con il Cristianesimo.

L'antichità ha una sua legge, varia nelle varie comunanze nazionali-storiche, comune però in questo: che investe l'uomo come entità

(1) Questo capitolo tratta liberamente l'argomento basandosi sullo studio in prima linea delle opere indicate qui appresso. Si noterà all'incontro che la nostra interpretazione della concezione sociale del primo Cristianesimo si scosta in diversi punti da quella degli autori citati:

H. CONTZEN, *Zur Würdigung des Mittelalters*, Kassel 1870.

A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1894.

R. POEHLMANN, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, München 1901.

T. SURÁNYI-UNGER, *Philosophie in der Volkswirtschaftslehre*, Jena 1923.

E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1923.

E. SALIN, *Civitas Dei*, Tübingen 1926.

T. SOMMERLAD, *Kirchliche Wirtschaftsgeschichte*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1931.

W. WINDELBAND, *Storia della Filosofia*, vers. it. di C. Dentice d'Accadia, Palermo e Milano 1938.

W. KOEHLER, *Dogmengeschichte als Geschichte des christl. Selbstbewusstseins*, Zürich 1938.

K. VORLÄNDER, *Geschichte der Philosophie*, 1. Band: *Altertum und Mittelalter*, Hamburg 1949.

sociale, cella della comunità, e stabilisce un « ethos » che è norma di convivenza, o norma di subordinamento dove si erige una struttura di assolutismo. In quest'ultima forma, che fa rispecchiare in un ordine di gerarchia terrestre la dipendenza e la gerarchia celeste, si plasmano le civiltà più antiche del Medio Oriente: il culto astronomico di Babilonia è intimamente legato alla costituzione despotic della sua monarchia come i miti e le teologie egiziane alle dinastie dei tre Imperi del Nilo. La prima forma invece è caratteristica dell'ambiente greco-romano, dove la formazione storica porta alla *concezione* della πόλις e della res publica, forme di vita cioè in cui l'accento è posto sull'impegno del singolo verso la collettività. Mentre là la costruzione è dall'alto verso il basso, digradante, qui è dal basso, dalla cellula-base, verso l'alto, verso l'ente superiore della comunità. In entrambe le forme altro non è concepibile se non un νόμος che sia la regola di rapporti di vita del singolo con le imposizioni della società — anche nella classicità del pensiero greco: se là infatti la speculazione filosofica dirozza la etica da quello che di troppo istituzionale aveva nelle culture precedenti e la conduce ad un'esigenza più personalmente diretta alla spiritualità del singolo, pure l'ambiente dove quell'etica si esplica visibilmente è ambiente politico.

Persino in quella religione che un rigido monoteismo e l'immediatezza dei rapporti fra Dio e uomo potevano più a lungo tenere scostata dall'umanizzazione giuridico-sociale, nell'Ebraismo cioè, l'etica s'era impoverita di contenuto attraverso i secoli, nella misura che s'era arricchita di forme — il codice dei dottori e maestri ebrei, al tempo di Gesù, s'era talmente acuito nella casistica giuridica ed esteriore che ad esso tutto intiero s'indirizza la parola evangelica di reazione: che il Sabato è creato per l'uomo, non l'uomo per la solennità (1).

Con Cristo entra nel mondo, attraverso la buona novella, la nuova legge. L'uomo è slegato dalla sua concatenazione sociale e politica; ristabilito nell'assoluta dignità della creatura singolarmente eletta alla partecipazione divina; riconfermato, quale secondo Adamo, come centro della cura e della esigenza del Protoplaste. A questo fa riscontro l'assolutismo dell'appello spirituale. Nella personalità del rapporto fra individuo e Dio significa nulla ogni legame terreno, significa tutto l'assecondare con pienezza d'ardore il richiamo divino al destino ultraterreno. Di fronte al νόμος πολιτικός viene instaurato il νόμος πνευματικός, la legge dello spirito nel suo assolutismo.

(1) Da rilevare nondimeno che sempre si era mantenuta intatta anche nell'Ebraismo una corrente di forte interiorità spirituale — sarà quella che entrerà poi a far parte della cultura europea del Medioevo attraverso i contatti col mondo arabo, specie in Spagna e nella Francia meridionale.

Lo squilibrio che la nuova legge apporta nelle concezioni di vita è tale, che in un primo tempo, anche per interpretazione troppo angusta e per mancanza di anticipazione storica, i rapporti sociali sono totalmente ignorati. Si supplisce ad un ordinamento di vita esteriore con la sovrabbondanza della vita interiore, che ha sufficiente forza di assorbire nella legge di amore e di carità tutti i problemi della convivenza. Le prime comunità cristiane, dapprima in Palestina, poi, in ossequio al comandamento di missione evangelica, a poco a poco in tutta la zona mediterranea, sono davvero « fraternità » (1). La persona e l'influenza di Gesù sono ancora talmente presenti e forti che anche il problema io-prossimo è completamente oscurato, anzi, sciolto, dalla preponderanza della realtà io-Cristo.

A questo atteggiamento contribuisce in larga parte la credenza chilistica: nell'aspettativa del Regno di Dio si vive in una provvisorietà dove ogni questione che non sia direttamente collegata a quella aspettativa ed alla sua degna preparazione — e quindi ogni questione sociale in quanto problema — diventa in gran parte trascurabile.

Il primo Cristianesimo dunque, in questo senso, non conosce problemi sociologici — è invece esso stesso fattore sociologico per la realtà della nuova comunanza che implica. Comunanza d'amore alla luce di una visione escatologica imminente, in ossequio ad una nuova legge rivoluzionaria: ecco l'essenza del comunismo cristiano dei primi tempi. Ad esso manca la coscienza di essere soluzione di un problema sociale; è conseguenza di un atteggiamento religioso, non instaurazione di un nuovo regime umano. L'ideale del sacro idealismo che aveva ispirato quelle prime comunità si portò, nella visuale di epoche posteriori, anche sul loro schema di vita, e come ogni atto di quelli doveva apparire ispirato alla vera volontà del Verbo ancora presente nella personalità del ricordo apostolico, così anche la forma sociale. Fu possibile in tale guisa che all'inizio del 5° secolo, ai tempi di Crisostomo, si rinsaldassero correnti di riforma religioso-sociale che predicavano un ritorno al comunismo delle prime comunità, e così anche dopo, di secolo in secolo, riapparvero sempre le voci dell'assolutismo ideale, restio ai compromessi, per le quali quell'epoca primitiva fu riferimento e ideale di vita evangelica.

Necessità psicologica, ardore religioso che oscura ogni altro problema, dunque, erano i fattori che avevano portato alla prima forma di comunismo. Il riferimento alla predica di Gesù, al Vangelo, è, in buona parte almeno, costruzione che viene dopo.

Infatti la predica evangelica ha visione cosmica non solo rispetto allo spazio, ma pure rispetto al tempo. E per essere valida attra-

(1) Nel senso dei passaggi ebionitici di S. Luca.

verso tutti gli evi a venire, si limita al nucleo della religiosità dell'uomo, crea lo spirito nuovo, è rivolta tutta all'interno, all'essenziale. Non solo: ma anche nello stesso campo religioso è solo un germe che pone con l'inconcepibile addensamento di significato e di ricchezza umana delle sue risposte: tutti i tempi potranno arricchirsi in una interpretazione sempre più vasta del λόγος σπερματικός (1) e mai esso sarà esaurito.

Data questa limitazione, volontaria per essere universale ed eterna, sarebbe incongruo cercare nel Vangelo un indirizzo sociale valido per sempre: il motivo di base di fronte ai problemi della convivenza umana, cioè di fronte ai problemi dello Stato, della Società e della loro economia, è motivo d'indifferenza: appare nel modo brusco di liquidare le domande circa il rapporto con l'Autorità (S. Luca XX, 22-26, S. Marco XII, 13-17, S. Matteo XXII, 15-22), nella candida fiducia nella Provvidenza quanto alle cure economiche, nel trattare e definire il lavoro come il piccolo dovere quotidiano senza importanza intrinseca se non quella (negativa) della pericolosità dell'ozio. Condanna è solo là dove un'esagerazione di interessi egoisti sposta addirittura i piani della cura umana: gli interessi umani, allora, da indifferenti diventano perniciosi perchè offuscano la gerarchia delle preoccupazioni e prendono il posto supremo dove dovrebbe invece sussistere unicamente la cura spirituale. Così, ci sembra, vanno interpretate le parabole del giovine ricco e della ricchezza nascosta nel campo che è il Regno di Dio. (S. Matteo XIX, 16-22; XIII, 44) (2).

Appare comprensibile d'altra parte che sebbene il motivo religioso nelle prime comunità fosse preponderante, esse si compiacesero dell'ossequio letterale della loro forma di vita alle parole della semplicità evangelica. Le prime generazioni, all'oscuro delle proporzioni che s'era imposto il Verbo, ne assorbono naturalmente il significato con ingenua immediatezza come se esso apportasse, insie-

(1) Il concetto è originariamente stoico; ma fu ripreso da autori cristiani nel suo senso di rivelazione « germinale ». Cfr. GIUSTINO MARTIRE, nella *Seconda Apologia*, in: A. Hamack. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristl. Literatur, I, H. 1-2, Leipzig 1882.

(2) Ci sembrano un poco aride le interpretazioni di Poehlmann, Kautsky e Troeltsch nelle opere citate. I due primi ignorano la predominanza del fattore religioso illuminano il problema come se la preoccupazione sociale normativa fosse allora stata predominante. Troeltsch, pur vedendo giustamente in quello che egli definisce « religiöser Liebeskommunismus » come tratti essenziali: un comunismo di consumo, non di produzione; l'assenza di ogni principio d'uguaglianza nel sacrificio economico di ciascuno; la premessa di un afflusso di beni dall'esterno; ciononostante limita a nostro parere la portata del fenomeno quando ne spiega la relazione con l'esiguità numerica delle prime comunità e adduce la sua scomparsa all'allargarsi di quelle — ragione quantomai tecnica ed insufficiente in un campo di preponderanza spirituale come lo fu il primo Cristianesimo.

me al nuovo seme di vita, anche un diretto riferimento alla *forma* di vita. Alla luce di queste considerazioni vanno letti ed interpretati l'orgoglio e la compiacenza dei passaggi ebionitici di San Luca. Non si manifesta forse lo stesso malinteso di proporzioni e di significato quando l'annuncio del Regno di Dio è interpretato sul piano della realtà storica (nell'aspettativa chiliastica), mentre la misteriosa buona novella era l'affermazione della gioiosa monarchia spirituale nella nuova amicizia fra Dio e uomo che porta al *πλήρωμα τοῦ θεοῦ*, alla plenitudo Dei?

Con questa interpretazione del significato sociologico della predica evangelica e del significato sociale delle prime comunità cristiane sappiamo di metterci in una posizione alquanto isolata.

Ma se Farner nel suo recente studio (1), citando i pareri discordanti di autori cattolici circa la questione della proprietà secondo il concetto tomistico, conduce questa discordia, questa contraddizione, al fatto di voler trovare un « *passepourtout suprahistorique* », ignorando — come egli afferma — il divenire storico, la trasformazione storica delle vicendevoli relazioni umane entro la cornice della produzione umana sociale, egli, a nostro parere, commette forse l'errore diagonalmente opposto di non voler scorgere nella predicazione di Cristo altro che un'espressione storica delle contingenze di quell'era. Ma se non altro, non sarebbe evidente la rottura di stile, di dimensione di pensiero, di respiro di concezione nella parola di Cristo se si insistesse nel voler piegare le scarse allusioni sociali della sua predicazione ad interpretazioni di esortazioni normative? « Sebbene il regno di Gesù » non sia di questo mondo » — dice Farner — pure il suo messaggio è indirizzato a questo mondo con l'imposizione di tendere alla realizzazione del regno di Dio » (2). E fin qui andiamo perfettamente d'accordo. Ma noi vediamo il vero significato del messaggio cristiano nel porre una legge di vita sul piano più profondo dello spirito, una legge quindi che non riguarda la forma concreta in cui — attraverso i secoli e le contingenze di ogni periodo — si plasmano le forme della convivenza umana. Così che « *imitatio Christi* », per noi, non è e non dovrebbe essere il seguire la via di Gesù anche nella forma esteriore del suo vivere storico, ma l'imitazione del suo spirito anche negli adattamenti diversi determinati dalle diverse contingenze delle forme storiche susseguenti e future. Per questa ragione la predica evangelica non poteva contenere un indirizzo sociale normativo, per questo ci sembra che anche

(1) KONRAD FARNER, *Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin*, Bern 1947. Vol. XII del ciclo: Mensch und Gesellschaft.

(2) FARNER, o. c., pag. 10 - traduz. nostra (« Ist Jesus Reich auch « nicht von dieser Welt », so ist seine Botschaft doch an diese Welt gerichtet, mit dem Gebot, der Verwirklichung des Reiches Gottes zuzustreben »).

le interpretazioni di Schilling, Pesch, Maritain ed altri autori cattolici (1) in ultimo siano un diminuire la dignità e la portata della parola del Maestro.

Come si vede, noi andiamo veramente alla ricerca di un « *pas-separtout suprahistorique* », ma non nel senso, che Farner critica, della ricerca di un preciso insegnamento cristiano a valere oltre ogni trasformazione storica, bensì nel senso di vedere una certa indifferenza verso i problemi sociali, nella predica di Gesù, dovuta appunto al suo riconoscimento che l'essenziale è il postulare una legge spirituale, non di forma, e che questa legge spirituale può mantenere la sua continuità anche nel rivestimento formale mutevole di contingenze sociali diverse.

E di nuovo invece sottoscriviamo per intero all'indagine di Farner quando applica il metodo della ricerca storico-sociale all'illuminazione del concetto di proprietà nei suoi mutamenti durante i secoli che hanno portato alla sintesi di San Tommaso. Questi mutamenti, anche a nostro parere, sono appunto dovuti allo sforzo di cercare nella parola del fondatore una norma di vita sociale unica, la formula bell'e fatta. E si vedrà nella conclusione di questo lavoro come noi intendiamo che tutto lo sviluppo dell'etica economica cristiana ha patito di due irrigidimenti: l'uno, nel millennio fino all'Aquinate, per interpretazione troppo immediata, legata alla contingenza storica, del Vangelo; l'altro per il peso dell'autorità di San Tommaso che durò anche quando le forme di vita storiche avevano oltrepassato lo schema che stava alla base della sua visione.

* * *

Se dal seme deve nascere la pianta è necessario che il germoglio metta radici; il « *logos* » deve organizzarsi ed affermarsi in questa organizzazione umana. Ad un certo punto, l'idea che ingigantisce e si estende deve anche materializzarsi in una forma di sottostruttura amministrativa tanto più importante per il fatto che al nucleo della organizzazione, cioè alla comunità apostolica ed al suo capo, Gesù aveva affidato anche un'amministrazione sacramentale.

I primi secoli sono la storia di questa nascita di un organismo, ma rispecchiano inoltre, nelle frizioni interne e nelle lotte contro scismi ed eresie, che l'adattamento terreno da molti è sentito come un tradimento alla purezza primitiva del Vangelo. Ma anche nella madre-chiesa rimane il sapore di un contrasto; il primo cattolicesimo sorge sotto l'impressione di un'ambivalenza per l'incompatibi-

(1) Cfr. FARNER, o. c.

lità dell'assoluto richiamo evangelico (interpretato letteralmente) con la imperfezione di un'organizzazione terrena. Questa ambivalenza troverà la sua espressione nell'ascesi prima, nella formazione del monachesimo poi; caratteristico il fatto che quest'ultimo rispecchierà anche nella sua costituzione sociale di comunismo le stesse forme della prima comunità « pura », appunto perchè le premesse spirituali e psicologiche — ardore di fede, assolutismo di religiosità — sono uguali.

Così il confine fra bene e male, tra fraternità ispirata alla parola evangelica e mondanità riluttante al richiamo non coincide più con la distinzione fra Chiesa e mondo. E sarà questa la ragione per cui tale confine sarà poi nettamente stabilito da Sant'Agostino sul piano spirituale, non più reale: la distinzione fra la città di Dio e la città terrena sorpassa la distinzione fra Chiesa e mondo. Si disegna la trascendenza incontrollabile e puramente spirituale della comunità dei Santi.

Con tutto ciò, l'indifferenza evangelica verso il campo dei problemi sociali deve far posto se non ad una consapevole elaborazione di sistema, almeno ad una rozza presa di posizione. Fin tanto che dura la lotta fra Chiesa e Impero, l'astensione è ancora possibile, anzi, è mezzo di lotta: le persecuzioni del 2° e 3° sec. hanno, in parte almeno, come causa il riconoscimento che una religione, anche se non rivoluzionaria, possa essere pericolosa per lo Stato, già fiaccato del resto, per una specie di resistenza passiva, una non-collaborazione. Ma con Costantino s'impone per la Chiesa in pieno il problema della cooperazione, e sorgono, alla luce dei pochi riferimenti evangelici, le prime prese di posizione rispetto ai problemi dell'etica economica. Da ritenere però che siamo ancora ben lontani da un'elaborazione sistematica — si tratta piuttosto di conseguenze immediate, spesso filtrate attraverso un'interpretazione soggettiva, della predica evangelica.

* * *

Rinunciamo all'esposizione dello sviluppo filosofico-teologico nel periodo che dalla Patristica conduce al Tomismo, esposizione che ci porterebbe troppo lontano. Ricordiamo solo che il pensiero in quei secoli si afferma in una progressione saltuaria, sregolata; ne è indice il fatto che molti ardenti pensatori passano alla opposizione della Chiesa universale. All'incontro la Chiesa già adotta quella politica di prudente aspettativa, lasciando maturare le cose, che la distinguerà per tutti i secoli a venire.

Dovremo soffermarci invece un attimo su alcuni aspetti fondamentali della filosofia tomistica, rilevandone i lati che avranno grande influenza sullo sviluppo della etica economica.

Se nel primo periodo del Medioevo la mole del pensiero agostiniano si erge a motivo dominante e rimane autorità fino al 13° secolo, e di riflesso, nel campo che ci interessa, predomina la sua visione filosofica della storia, nondimeno la stessa realtà storica subisce in quegli otto secoli che conducono a San Tommaso sviluppi immensi che non mancano di preparare il terreno per una nuova interpretazione del divenire del mondo. In particolare, è il lento processo di adattamento fra Stato e Chiesa, e con esso un concentrarsi ancor più significativo di tutta la cultura in una visione di unità, che devono modificare il concetto di divisione irrimediabile che è proprio del vescovo di Ippona (1).

Così è maturata la corrente che sfocia in San Tommaso. Non solo si opera in lui l'armonizzazione fra scienza ellenica e fede cristiana (che del resto si disgrega ben presto in seguito alla reazione degli Scotisti), ma è tolto anche — e questo ha una portata maggiore — il dissidio platonico ed agostiniano fra i due mondi. Nella visione architettonica della psicologia tomistica, l'uomo stesso diventa l'anello di congiunzione per cui un mondo si inserisce nell'altro e determina così l'indirizzo antropocentrico della sua filosofia.

Dalla recezione aristotelica deriva quel sistema di gradazione e quindi di sviluppo per il quale non solo l'uomo è essere ascendente, ma pure tutta la umanità nella sua storia segna il progredire verso il fine della salvezza. Così tutto, anche nella storia, è indirizzato al bonum commune, è *lex naturalis*, ossia « *participatio legis aeternae in rationali creatura* » (2). La legge naturale così definita, anche se legge corrotta rispetto all'Adamo, pure è ordinamento divino e binario di grazia e di salvezza. Il divario così crudo fra essa e la legge assoluta dell'etica evangelica che in S. Agostino aveva condotto alla rottura, qui è superato dall'istrumento della grazia sovrana che dalla perfezione semplicemente « connaturale » conduce mediante la perfezione « eccedente » allo stato della similitudo Dei. Attraverso i sacramenti può trionfare di nuovo il primo uomo, incorrotto, può abbandonare la natura guasta l'essere decaduto.

(1) Oltre alle opere già citate, stanno alla base di questa nostra analisi del pensiero tomistico i seguenti autori:

E. GILSON, *Le thomisme*. Introduction au système de S. Thomas d'Aquin, Paris 1927.

M. GRABMANN, *Thomas von Aquin*, München 1925.

G. LA PIRA, *Il concetto di legge secondo S. Tommaso*, Riv. fil. neosc. XXII, Milano 1930, pagg. 208-217.

A. FANFANI, *Le soluzioni tomistiche e l'atteggiamento degli uomini dei secoli XIII e XIV di fronte ai problemi della ricchezza*, Rivista intern. di Scienze Sociali, XXXIX, Milano 1931, pagg. 553-581.

SERTILLANGES, *S. Th. d'Aquin*, Paris 1910.

(2) *Summa theol.* 1 a 2ae qu. 91 a 3.

La grazia accompagna e corona la virtù. Essa è il segno del sovrumano dove la virtù è il segno umano. Ma a quest'ultima deve porgere appiglio il diritto di natura e la legge positiva che ad esso si informa, per render possibile la sua realizzazione. Così la comunità politica è inserita nel sistema come il campo di preparazione alla comunità più alta della città di Dio: la società terrena diventa « *preambula gratiae* ».

Mettendo un divario fra legge naturale ed il gradino superiore della grazia soprannaturale, si viene, a relativare l'« *ethos* » della legge naturale; esso non è più assoluto come nella concezione stoicizzante della prima Chiesa. Ma di riflesso, viene ad essere relativato anche il gradino superiore, lo stato soprannaturale, in quanto nei singoli si realizza soltanto per approssimazione, mentre nella sua absolutezza esso è soltanto presente nell'oggettività della Chiesa, dispensatrice di grazia. La Chiesa però, rappresentando in tal guisa l'assoluto, provoca e permette anche la unificazione della morale, fissando con la sua autorità le misure ed i valori, e togliendo con la sua casistica la responsabilità al singolo. La morale teologica, di per sé libera, diventa giuridica ed autoritativa. Questo sarà un punto decisivo per le considerazioni che avremo da fare nel nostro campo di studio.

Con questo cambiamento radicale di interpretazione teologica e filosofica, deve mutare anche l'atteggiamento di fronte alla sfera del sociale. Dalla realtà storica inserita nella progressione di grazia del divenire, dalla corrispondenza fra legge divina ed ordinamento umano consegue la realtà e la giustificazione dell'uomo come essere sociale, e delle leggi sociali come istituzioni di diritto naturale. L'indifferenza evangelica e l'accondiscendenza poco spontanea del primo Cristianesimo devono far posto ad un rapporto netto di affermazione e di giudizio autoritativo.

Le travi maestre di quest'architettura sociale saranno, ed è comprensibile dopo i fattori schizzati qui sopra: un *principio autoritativo*, gerarchico, che toglie ogni autonomia d'indagine e di sviluppo d'attività autonome umane; un *principio di staticità* per l'interpretazione dei fenomeni sociali come conformità col diritto di natura e per la sistemazione in visione di unità; ed infine un *principio di giuridicità*, dal concetto dell'amministrazione di verità e di grazia da parte della Chiesa, che porta alla elaborazione della casistica etica (1).

(1) Incidentalmente, vorremmo far risaltare che proprio quest'esempio di dipendenza fra struttura politico-economica e pensiero filosofico-teologico si presta molto bene a capovolgere la tesi del materialismo storico. Infatti qui la relazione fra causa ed effetto sembra potersi definire in maniera inequivocabile: primario è lo sviluppo del pensiero religioso, la maturazione del pensiero tomistico, che indipendentemente dalla costellazione sociale ed economica formula postulati religiosi e filosofici che solo indirettamente ed in un secondo tempo influenzano la concezione e la struttura sociale-economica.

Questi dunque i tratti essenziali della concezione tomistica che formano la base del pensiero scolastico e che nello studio di San Bernardino riaffiorano continuamente come lo scheletro, l'ossatura dell'argomentazione. Appunto per questa parentela stretta dal pensiero fondamentale non approfondiamo ora l'analisi dei concetti tomistici rispetto alla economia, preferendo di segnalare nell'opera di Bernardino stesso quanto è eredità tomistica e dove invece s'inseriscono gli sviluppi dottrinali che segnano l'originalità del nostro autore.

CAPITOLO 2°

Significato del passaggio dal Medioevo al Rinascimento

Abbiamo detto che il nostro studio deve essere anche inquadrato nella sua posizione storico-culturale. Infatti, se l'etica economica di San Bernardino possiede in diversi punti una fisionomia sua propria, lo si deve al fatto che egli è pienamente figlio della sua epoca; e quest'epoca egli la patisce nella coscienza del nuovo che sta per irrompere. In breve: egli è cosciente del suo tempo come tempo di *crisi*. Ora, questa crisi non è altro se non lo sconvolgimento della cultura italiana (e poi europea) nel passaggio dal Medioevo all'Era Moderna.

Analizzare questo fenomeno in profondità sarebbe, nell'ambito di questo lavoro, un'impresa troppo vasta. Ma non possiamo fare a meno di soffermarci sulla questione, perchè, come si vedrà nel riassunto finale, è nostro proposito far risaltare appunto il pensiero di Bernardino come *espressione della coscienza di crisi* del suo tempo.

E' arduo fissare cronologicamente i diversi limiti nel passaggio all'Era Nuova, proprio per il fatto che il passaggio stesso è un fenomeno lungo e complesso, con sfasamenti da un campo all'altro, come per esempio in quello dell'economia, dove il nuovo è in anticipo, rispetto alle altre forme di vita, di circa un secolo, se consideriamo la fioritura stupefacente del commercio italiano già attorno alla metà del 14° secolo, il quale invece in politica, arte e scienze segna solo l'inizio del rivolgimento. Ma considerando le cose con una certa larghezza d'interpretazione, si potrà convenire che proprio la prima metà del '300 può essere presa come l'inizio della curva nel cammino della storia. Qui si toccano effettivamente due mondi, qui si riassume — all'estremo, ma in pari tempo in perfezione — la cultura del Medioevo nella visione dantesca e qui s'innesta pure l'irrequietudine del primo uomo moderno col canto del Petrarca, mentre d'altro lato, per i traffici internazionali sempre più estesi, le repubbliche marittime pongono le fondamenta delle ricchezze che contribuiranno a plasmare le nuove forme di vita.

Più difficile invece è l'accordarsi sulla durata di tale periodo di sconvolgimenti e di transizione. Ma forse anche qui si potrà contare sul consenso dei più se, ponendo mente alle figure di « uomini nuovi » (1) in senso lato ed in senso di inequivocabilmente diversi dall'uomo medioevale, si fissa l'attenzione sul periodo attorno al 1550-1600. *Bernardino Telesio* di Cosenza (1508-1538) inizia la ribellione contro l'autorità di Aristotile. *Giordano Bruno* (1548-1600) celebra per primo la gioia della nuova tendenza naturalistica della filosofia, e del sistema copernicano fa una metafisica, capovolgendo la rappresentazione antropocentrica del Medioevo. *Galilei* (1564-1642) infine getta in modo definitivo le basi della nuova conoscenza della natura, ed il suo processo è il segno visibile del cozzo di due mondi, il medioevale ed il moderno. Ma già da un secolo, d'altronde, in un altro campo, quello politico, li aveva preceduti nella ribellione un pensatore tipicamente « moderno » che aveva persino esasperato la posizione di contrasto, lucidamente coerente nelle sue illazioni da uno stato di cose che solo superficialmente poteva mascherare il dissidio fra dottrina e pratica, fra ideale religioso e sotterfugio pratico: *Machiavelli* (1469-1527).

Così, in grandi linee, la parabola che conduce dalla tradizione scolastica alla ribellione dell'uomo nuovo solca il cielo del Quattrocento, il secolo di San Bernardino (1380-1444) in tutto il suo arco innovatore, e meglio che altrove il suo decorso rivoluzionario ivi può essere seguito e caratterizzato.

Del resto, ogni tentativo di definire nel fluire delle epoche dei periodi come chiusi in sè e con peculiarità determinate, distintive, e costanti nel periodo stesso è alquanto problematico. Di modo che se anche noi parliamo di un'epoca di transizione che, ripetiamo, vogliamo delimitare per comodità tra i due termini del 1350 e del 1550, vorremmo sottolineare che in questa stessa epoca è un rivolgimento continuo di forme di vita che si susseguono a ritmo accelerato, così che risulta impossibile fissare delle nervature che determinano la trama dell'epoca, scendendo a specificazioni concrete. Si potrà solo cercare una fisionomia propria di quel tempo rimanendo sulle generali e parlando di fenomeni e fattori che assumono particolare rilievo nella formazione di quello che abbiamo definito lo spirito nuovo.

Specialmente poi per quel che riguarda le cause che nel periodo che stiamo studiando hanno portato a tali profonde modifiche, sarà sempre un tentativo vano voler dare una risposta esauriente.

(1) Significativo è lo stesso fatto che mentre per caratterizzare il Medioevo basta il nome di un solo uomo, Dante, per definire l'essenza dell'Era Moderna nel suo nascere si deve ricorrere a diversi nomi, ciascuno dei quali caratteristico per una data direzione del pensiero.

Le analisi superficiali si arrestano generalmente ai moventi esteriori — le Crociate che inducono ai movimenti di conquista, oltrepassando il loro scopo religioso, poi, al loro seguito, l'estendersi del commercio e di tutto l'ambiente culturale che a sua volta quest'estensione comporta: apprezzamento di culture straniere, allargamento del proprio orizzonte intellettuale (e qui va ricordato il contatto con la cultura greco-araba-ebrea, in seguito alla Crociate), nuovi stimoli e nuovi beni, e così via — oppure: l'invenzione della polvere da sparo (1350), della stampa (1450), della bussola (1300) e simili.

Ma è sempre stato così che nei grandi cambiamenti delle ere storico-culturali queste pietre miliari del progresso esteriore non erano esse stesse se non sintomi di processi più profondi ai quali soggiace l'umanità nel suo evolversi. Ed è difficile stabilire un nesso causale tra questi sintomi stessi e gli sconvolgimenti storico-sociali che essi precedono, accompagnano e seguono.

Per analizzare il senso più profondo di quei moti bisogna scendere ad una specie di studio psicologico dell'umanità, e, ricostruendo a grandi tratti le caratteristiche essenziali dell'*aspetto spirituale* di ogni epoca, seguire sintenticamente — basandosi naturalmente sulle conferme dell'analisi storica diretta — il maturare interiore dei grandi moti di rinnovamento.

Ci sembra allora di poter delineare il passaggio al Rinascimento come una nuova pulsazione dello spirito cristiano, come un secondo respiro di quello sconvolgimento senza precedenti che il Cristianesimo significa per l'umanità — e non, come spesso vien asserito, come uno staccarsi dalla religiosità. Ci sembra infatti che il Cristianesimo ha portato ad una tale radicale nuova orientazione dell'anima collettiva che la sua forma medioevale non è che l'essaurire una *prima* possibilità della sua realizzazione. Il Cristianesimo, rispetto a tutti gli altri sconvolgimenti storici precedenti, ha questo di diverso: che esce dai limiti di un rinnovamento limitato ad una razza o ad una nazione, e si estende ad un dominio spirituale su qualsiasi terra. In secondo luogo rappresenta una rivoluzione di pensiero e di affetti tale che crea davvero un uomo nuovo quale nessuna rivoluzione fin'allora aveva saputo modellare. Dando all'uomo finalmente le soluzioni non solo filosofiche, ma soprattutto emotive per la spiegazione del mistero della vita, e capovolgendone i valori antichi così da creare un concetto di elezione e di élite accessibile — attraverso le virtù, non attraverso una aristocrazia intellettuale — anche agli umili, anzi, specialmente agli umili, e quindi alle masse, per la prima volta l'uomo sente la diretta corrispondenza fra il modello religioso ed i bisogni intimi, psico-

gici, di soddisfazione, di giustizia e di giusticazione di ogni forma di esistenza, anche di quella socialmente più misera. Non solo; ma sommamente importante è pure il fatto che la dottrina teologica cristiana, quale ci è data dalla Rivelazione, è sì un insieme organico nelle grandi linee, ma in fondo misterioso nelle sue ultime applicazioni, embrionale in quanto alle possibilità di adattamento, di interpretazione e di svolgimento dei concetti. Il contributo umano all'interpretazione della Rivelazione è del resto articolo di fede della Chiesa Cattolica: « La ragione illuminata dalla fede, se ricerca con diligenza, pietà e sobrietà, è in grado di acquistare con l'aiuto di Dio una certa penetrazione (che però è di straordinaria fecondità) delle verità rivelate, sia confrontandole con i risultati naturali delle scienze, sia per mezzo del loro nesso, che congiunge i misteri fra di loro e con il fine ultimo dell'uomo » (Conc. Vat. Sess. III, Cap. 4) (1). E' chiaro anche ad un'analisi psicologica che la forma con cui la Rivelazione viene accolta nello spirito deve essere capace di continua evoluzione e di continua cangiante espressione intellettuale. La Rivelazione è data in forma di germe, di seme (2).

Ora, ed arriviamo alla conclusione di questo nostro pensiero, posta l'assoluta novità del verbo cristiano e del suo sconvolgimento in tutti i campi del pensiero umano, e posta d'altro lato questa possibilità, anzi, necessità di un'evoluzione, possiamo spiegare meglio come intendiamo la novità del Rinascimento, definendola seconda pulsazione del Cristianesimo: nei primi secoli si trattava di accogliere l'insegnamento per tramandarne il nucleo ai posteri; e si trattava quindi di arginare l'irruente forza della nuova corrente che incalzava possente anche in direzioni non previste, eretiche; domato questo pericolo e rinsaldato l'unità di concetto e di corpo, nei secoli del Medioevo il Cristianesimo non fa che svolgersi nella prima direzione che l'insegnamento grezzamente interpretato addita: come in una prima tappa, sotto un primo motto, la vita è indirizzata ad affermare con pienezza di visione e coerenza estrema la priorità della vita ultraterrena su quella terrena. Così il Medioevo è il grande ripiegamento dell'umanità su di se stessa, alla luce delle « novissima », in meditazione del vero fine dell'uomo. Simile in ciò al neofita che, quasi accecato dalle nuove dimensioni che gli si offrono, insiste su quello che effettivamente è di prima

(1) Cfr.: M. J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, trad. di P. Inn. Gorlani, Morcelliana, Brescia 1949, e prec.: Cap. XI, § 109: Ragione e Fede nella Teologia, pag. 590.

(2) Cfr. P. LIPPERT, *Visione Cattolica del Mondo*, tr. di E. Peternolli, Morcelliana, Brescia 1931, parte II, Cap. II, Il reciproco influsso tra Fede e ragione pag. 125.

importanza, ma trascura quello che pure deve far valere i suoi diritti: la terrenità dell'uomo. Ma come appunto succede al neofita, nel quale a questa prima fase segue una seconda in cui la realtà del mondo, prima sospinta all'indietro, riprende ad imporsi ed a manifestarsi, così al Medioevo succede una seconda grande tappa in cui si produce una reazione (non una rivoluzione, non un distacco!). Il secondo respiro del Cristianesimo incomincia con un allargarsi stupito dello sguardo (abituato alla semioscurità delle chiese) alle bellezze della creazione divina, e di riflesso, delle creazioni umane, all'arte.

Il Medioevo rappresenta un'unità in quanto direzione determinata di interiorità e di trascendenza. La reciproca gerarchia dei valori è stabilita, le forme di vita sono fissate, gli ordinamenti politici, sociali ed economici disegnati. Così almeno ci si presenta all'estremo della sua evoluzione. Ora, l'uomo sarà sempre per sua natura l'indagatore, alternativamente o contemporaneamente scrutando verità interiori o cercando realtà esteriori, e rifuggirà dalla staticità di un sistema che ogni cosa vuol illuminare, e che crede di dovere e poter dare una risposta a tutto. Perciò, fin che l'attività spirituale di un genio poteva esprimersi nella *ricerca* del sistema (San Tommaso) o nella sua interpretazione umana (Dante), le forze erano imbrigliate. Ma dopo questo lavoro la forma tipica di vita del Medioevo sembra esaurita, i registri della sua visione appaiono tutti toccati. E per l'uomo che nasce in queste generazioni, lo sguardo deve rivolgersi, in opposizione al paradigma spirituale cristallizzato che gli si offre, a quello che fin'allora era stato trascurato: cioè alla realtà della terrenità dell'uomo, alle sue esigenze ed alle sue possibilità. Questo volgersi al mondo, che si inizia con lo stupore e l'ansia trepida della scoperta, non è ancora intrapreso, come dicemmo, in opposizione alla tradizione cristiana, anzi, si opera sul suo terreno ed acquista un valore ed un sapore nuovo, rispetto alla antichità, perchè eseguito con le categorie spirituali dell'uomo cristiano medioevale.

Ma una conseguenza sullo stesso piano spirituale è inevitabile: nella coscienza e nella psiche, al posto dell'unità dei secoli precedenti, subentra una *polarità*: cielo e terra, trascendenza ed immanenza. E con la duplicità, che ancora non sa risolversi perchè quel Cattolicesimo non è ancora il Cattolicesimo della « grande affermazione » (1), nasce una tensione nuova, una problematica

(1) Cfr. CARLO ADAM, *L'Essenza del Cattolicesimo*, tr. di M. Bendiscioli, Morcelliana, Brescia 1938, pag. 23: « Il cattolicesimo è il « sì » incondizionato, deciso, comprensivo, dato alla pienezza della vita umana in tutti i suoi aspetti e nelle sue più radicali esigenze ». « Ed anche l'intera personalità dev'essere: non soltanto l'animo pio, bensì anche l'intelletto che freddamente esamina; nè il solo intelletto, bensì anche la volontà attiva; non soltanto infine l'uomo interiore

inconscia che si esplica nella irrequietudine, nel *dinamismo* dell'uomo nuovo che si getta nell'azione (politica, artistica, *economica* (1), più tardi scientifica) con il fervore non solo dello scopritore, ma anche di colui che sente perdere l'appiglio di valori tradizionali su cui tutta la forma di vita era basata. Nulla sa sintetizzare meglio il nuovo germe di dramma che con questa tensione si introduce nell'umanità quanto il confronto dei tumulti pittorici della Sistina con la contenuta interiorità dei trecentisti.

Quello che va perso è la forma cristiana del Medioevo, ciò che non equivale a dire che si smussa lo spirito cristiano come tale, almeno per i primi secoli di questo sconvolgimento. Certo, come ogni reazione, anche il nuovo movimento oscilla al di là del giusto mezzo in molti casi ed in varie manifestazioni. Doveva necessariamente accadere che se già si introducesse come nuova categoria di pensiero la realtà del mondo, questa si proclamasse in dati casi idea assoluta in un immanentismo positivistico; che si ergesse cioè in dati casi ad antitesi della religione, invece di tendere alla sintesi. Tanto più se la Chiesa in diverse forme interpretò il nuovo spirito di affermazione dell'esteriore sensibile essa stessa in posizione di antitesi. Questa direzione porterà ad un tipo di uomo rinascimentale: scettico, cinico, anticlericale, da una parte (1), alla Chiesa intransigente, ristretta, inquisitoriale, dall'altra.

spirituale, ma anche l'esteriore sensibile » (sottolineato da noi). « Il cattolicesimo è la religione positiva senz'altro, essenzialmente affermazione senza riduzioni, e nel primo senso, è una tesi ».

(1) Che giudizi di valore in queste rivoluzioni spirituali siano sempre equivoci e dubbi, risulta bene dalle differenti interpretazioni dell'uomo rinascimentale. Così ORTEGA y GASSET, *Esquema de las Crisis*, da: Revista de Occidente, Madrid 1942, pag. 53: « Eso que las generaciones inmediatamente anteriores a la mía — Burckhardt, Nietzsche, etc. — llamaban con entusiasmo « hombre del Renacimiento » es por lo pronto un hombre rebarbarizado... César Borgia fué el prototipo del nuevo barbaro que forece subitamente en medio de una vieja cultura », e, per opposizione, la definizione di GAUPP, *Pioniere der Neuzeit in der Frührenaissance*, Bern 1945 pag. 10: « Die moderne Zivilisation begann als Ablösung der ganz anderen Weltvorstellung und Lebensform des Mittelalters um die Wende des XIV. zum XV. Jahrhundert mit der italienischen Renaissance. Die Pioniere der Renaissance sind unsere direkten Urväter. Was für uns altvertrautes Wissen ist, war für sie jüngste Erkenntnis und Erfahrung. Was wir heute können, haben sie zum ersten Mal erprobt », oppure ancora il giudizio un po' affrettato della Richards: GERTRUDE RANDOLPH BRAMLETTE RICHARDS, *Florentine Merchants in the Age of the Medici*, Cambridge, Massachusetts, 1932: « ...the pleasure-loving pagans of Renaissance... » (pag. 23).

La verità come sempre sta nel mezzo, o meglio, nell'insieme, ed è sempre molto più complessa e difficile d'interpretare. Di modo che il compito consiste nell'analisi priva di giudizi di valore, ricordando la parola di un acuto romanziere inglese: « A student of history must beware of supposing that the men of the past are arraigned before him for his approval or his condemnation; he is not their judge ». (CHARLES MORGAN, *The Fountain*, London 1932). Per quanto riguarda la posizione di Ortega y Gasset egli sostiene che la crisi Medioevo-

Ma sarà evoluzione di più tardi. In una prima fase, i contrasti non sono acuiti in posizione di lotta; sono latenti nell'irrequietudine e si manifestano nel dinamismo tipico di questo periodo. Dinamismo che inoltre subisce un tipico processo cumulativo per il fatto che la sua prima manifestazione, l'estendersi rapido delle comunicazioni e dei traffici commerciali, amplia moltissimo i contatti geografici ed al loro seguito quelli culturali. L'uomo verticale del Medioevo, approfondito nella sua visione spiritualizzata del mondo, inizia la evoluzione verso l'uomo « orizzontale », che, nell'abbracciare la coscienza della vastità della sua esistenza terrena, si dilata nella realtà sensibile del mondo.

E poi ancora: se nei secoli che abbiamo sotto'occhio lo spirito cristiano del Medioevo va mutandosi, e continuerà, in una direzione almeno, nel senso di allontanamento, questo è opera di un estremismo che non investe le masse. Non si sia indotti a credere diversamente dal fatto che attorno all'epoca della Riforma, per la decadenza dei costumi in seno alla Chiesa stessa, si fosse allargato a tutti il senso di deperimento grave della dignità ecclesiastica: la massa ha sempre saputo ben distinguere fra il valore intrinseco dell'idea cristiana e le debolezze dell'abito umano in cui essa trova forma esteriore. Così attorno al '500, quando i sentimenti generali della popolazione in Italia, e soprattutto delle classi medie ed elevate, erano di profondo disprezzo e di scandalo verso la gerarchia ecclesiastica, pure sempre si è distinto da questa gerarchia il valore di grazia e verità di cui quella è veicolo (1).

Che questa profonda coscienza cristiana sia rimasta intatta anche nei momenti di decadenza della chiesa esteriore, è documentato dalla enorme, misteriosa e quasi maniaca reazione che i monaci predicatori, questi tremendi flagellatori di coscienze dei secoli 13°, 14° e 15° suscitavano ad ondate nelle masse (2). Le correnti di conversioni di masse, di esaltazione collettiva, le sincere riforme anche comunali e statali provocate da questi solitari cam-

Rinascimento sia un'assoluta caduta delle vecchie forme di spirito, che lasciano un vuoto completo: « No se sabe qué pensar de nuevo — solo se sabe o se cree saber que las ideas y normas tradicionales son falsas, inadmisibles... no se tienen aún nuevas creencias positivas con que sustituir las tradicionales » (l. c., pag. 38).

(1) Cfr. J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, pag. 478: « Die Stimmung der höheren und mittleren Stände Italiens gegen die Kirche zur Zeit der Höhe der Renaissance ist zusammengesetzt aus tiefem, verachtungsvollem Unwillen, aus Akkomodation an die Hierarchie, insofern sie auf alle Weise in das äussere Leben verflochten ist, und aus einem Gefühl der Abhängigkeit von Sakramenten, Weihen und Segnungen ».

(2) Anche riguardo a questo punto cfr. Burckhardt, l. c.

pioni, fra cui il nostro Bernardino, non si possono neppure immaginare se non esplicitandosi sul fondo di risonanza di una coscienza religiosa viva ed attiva (1).

(1) Circa lo stesso problema della religiosità del Rinascimento vedi ancora Burckhardt, l. c., pag. 514 (Religion und Geist der Renaissance - Versuch einer Synthese):

« Diese modernen Menschen, die Träger der Bildung des damaligen Italiens, sind religiös geboren wie die Abendländer des Mittelalters, aber ihr mächtiger Individualismus macht sie darin wie in anderen Dingen völlig subjektiv, und die Fülle von Reiz, welche die Entdeckung der äussern und der geistigen Welt auf sie ausübt, macht sie überhaupt vorwiegend weltlich »

« Denkt man sich dieses vermittelt und teilweise verwirrt durch die allherrschende Phantasie, so ergibt sich ein Geistbild jener Zeit, das wenigstens der Wahrheit näher kommt als blosse unbestimmte Klagen über modernes Heidentum. Und bei näherem Forschen wird man erst noch inne werden dass unter der Hülle dieser Zustände ein starker Trieb echter Religiosität lebendig blieb ».

CAPITOLO 3º

San Bernardino ed il suo tempo

Abbiamo terminato il capitolo precedente alludendo all'efficacia della predicazione di San Bernardino. Su questa ora dobbiamo soffermarci; metterla in rapporto con l'oratoria sacra precedente e seguente; farne risaltare l'originalità; seguirne i tratti caratteristici e rilevarne le conseguenze. E questo rapido sguardo ci aiuterà ad illuminare un po' meglio le relazioni fra dottrina e pratica (un lato che, come si ricorderà, ci siamo proposti di chiarire sin dall'inizio), in modo particolare a dare il giusto valore a quella parte dell'oratoria del Senese che è, per modo di dire, *predica sociale*, ossia quella parte che più direttamente si ricollega ai problemi sociali ed economici del tempo, e che sono oggetto del nostro studio.

Tanto più è giustificata questa digressione se si considera che le prediche in volgare di San Bernardino (e di queste soprattutto avremo da parlare ora), pubblicate per intero per la prima volta solo nel 1888 (1) hanno avuto relativamente scarsa eco, specie fuori d'Italia, e specie in relazione ai problemi che qui trattiamo. Rimane da sperare che la nuova ristampa (2), curata da Piero Bargellini, procuri una diffusione maggiore a questa meravigliosa fonte di storia della cultura del Quattrocento, unica nel suo genere e unica nella sua origine, come vedremo fra poco.

* * *

Non disse Cristo al suo primo convento:
« Andate, e predicate al mondo ciance »:
ma diede lor verace fondamento.

Ora si va con motti e con iscede
a predicare, e pur che ben si rida,
gonfia il cappuccio e più non si richiede.

(*Paradiso*, XXIX, 109-111, 115-117)

(1) « *Le prediche volgari di San Bernardino da Siena* », dette nella piazza del Campo l'anno 1427, ora primamente edite da Luciano Banchi », Siena 1888.

(2) « *San Bernardino da Siena, Le Prediche Volgari* », a cura di PIERO BARGELLINI, Rizzoli, Milano-Roma 1934-1936.

Così flagellava Dante i predicatori del suo tempo; e così, scultoreamente, risalta la grave decadenza della predicazione del Trecento. Le origini della crisi risalgono al Duecento, e sono da ricercare nella degenerata imitazione dei grandi predicatori dei due principali Ordini Regolari, Francescani e Domenicani. Come è noto, la predicazione evangelica, che aveva nei primi secoli diffuso il Verbo per il mondo, aveva perso con l'andar del tempo il suo ardore battagliero per rimanere più o meno riservata ai Vescovi nella forma della *Omelia*, la quale, come dice il significato (riunione, colloquio, conferenza), era più una direttiva pastorale su cose di fede che un'esortazione oratoria ai fedeli (1).

Ma verso il Duecento sempre più s'era fatto sentire il bisogno di restaurare e reintegrare nella sua vera dignità l'ufficio della predicazione e di affidarlo a « specialisti », alleggerendo le cure dei vescovi ed ovviando alla loro frequente incapacità oratoria. E questo bisogno andava di pari passo con la nascita degli ordini monastici che nei secoli successivi dovevano poi tenere il campo della predicazione con autorità indiscussa: Francescani e Domenicani. Così, lo stesso Concilio Lateranense del 1215 che approvò ufficialmente l'ordine di San Francesco (pochi mesi dopo seguiva l'approvazione della regola di San Domenico) dava chiaramente la ragione del nuovo bisogno e del nuovo avvio: « ...cum saepe contingat quod Episcopi, propter occupationes multiplices, vel invalidudines corporales, aut hostiles incursus seu occasiones alias (ne dicamus defectum scientiae quod eis est reprobandum omnino, nec de caetero tolerandum) per se ipsos non sufficienti ministrare populo verbum Dei, maxime per amplas dioceses et diffusas: generali constitutione sancimus ut Episcopi viros idoneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exequendum assumant, potentes in opere et sermone, qui plebes sibi commissas vice ipsorum, cum per se idem nequeunt, sollicite visitantes, eas verbo aedificent et exemplo, quibus ipsi cum indigerint, congrue necessaria ministrent » (2).

S'iniziava così quella predicazione monastica che per due secoli doveva dominare l'Europa. Ma come nei fondatori e negli immediati seguaci lo zelo e la profondità religiosa avevano creato in perfetta unione uno stile nuovo di oratoria sacra nel quale era evidente la preoccupazione di far presa sul popolo infiorando il tono dottrinale con una parlata spontanea, spesso poetica, talvolta arguta e faceta, tal'altra infiammata, così nei secoli seguenti fu purtroppo inevitabile che dai loro imitatori di più scarsa valentia

(1) Cfr. a proposito A. GALLETTI, « *Fra Giordano da Pisa* », in: *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, Vol. XXXI, pag. 218 segg.

(2) Dagli atti del IV Concilio Lateranense del 1215, cit. da LUIGI MARENCO, *L'Oratoria Sacra Italiana nel Medio Evo*, Savona, 1900, pag. 49.

si accogliesse soltanto la forma esteriore della divulgazione e la si csasperasse (1).

La corruzione della predica del Trecento è confermata esplicitamente da innumerevoli fonti letterarie (2) e trova la sua massima espressione nelle mordenti satire dei novellieri come il Boccaccio e, più tardi, il Sacchetti ed il Bandello. Quali erano i tratti caratteristici di tale degenerazione? Innanzi tutto, per quanto riguarda la forma: la suddivisione scolastica e la allegoria esagerata.

La suddivisione spinta all'eccesso è tipico prodotto scolastico. Analisi, indagine minuziosa, ricerca di chiarezza, di sistemazione, i segni peculiari della dottrina scolastica, afferrano anche l'oratoria sacra e le impongono la loro legge; la predica non è più libero volo, un caldo parlare che si abbandona alla ispirazione, ma è trattenuto negli angusti limiti del « thema » che è un brano del Vangelo spezzettato, suddiviso e sminuzzato in maniera tale da ridursi a mezzo tecnico di disposizione oratoria. Di questa suddivisione esagerata patisce anche la predica di San Bernardino, sebbene come vedremo subito, egli avesse abbandonato del tutto i difetti trecentisti di cui stiamo parlando; la ventiseiesima delle sue prediche volgari, per esempio, ha questa introduzione sul « thema » di Alessandro d'Ales: della maniera dell'orazione e dei punti da considerare: « Ad quem quis clamet, cur, quomodo, quando, quid, unde ». « So' sette parole queste sette cose. Prima, a chi si adomanda la grazia: ad quem. Seconda, chi la domanda: quis. Terza, perchè s'adomanda: cur. Quarta, come s'adomanda: quo-

(1) Cfr. a proposito ROBERT DAVIDSOHN, *Geschichte von Florenz*, 4ter Band: Die Frühzeit der Florentiner Kultur, dritter Teil, Berlin 1927, pag. 65: « Die Ordensprediger suchten bis zur Grenze des Zulässigen und bisweilen über diese hinaus, durch Einflechtung von Geschichten, von astronomisch-astrologischen Mitteilungen, selbst von allerlei Schwänken, das Interesse ihres Publikums zu erregen, was denn durch fromme Ermahnung oder gar durch theologisch-scholastische Spitzfindigkeiten, in denen sich die eigentlich gelehrte Predigt bis zur Unerträglichkeit erging, allerdings nicht gelang ».

(2) Vedi per es. JACOPO PASSAVANTI, « *Specchio della Vera Penitenza* », trattato della Vanagloria, Firenze 1846, pag. 342 e segg.

FRANCESCO DA BARBERINO, « *Documenti d'Amore* », Roma 1640, VII, 11 (Prudenzia):

« E costoro den pensare
di non mai predicare
a pompe o vanagloria
se voglion di ciò gloria.
Non già d'Astrologia
predicar alcun dia
dov'è grossi auditori... ecc.

poi, sulle orme dell'invettiva dantesca, i suoi commentatori contemporanei:

Commento di Jacopo della Lana, a cura di L. Scarabelli, Bologna 1866, e:

« *Dante Alighieri col Commento di Benvenuto da Imola* », Firenze 1877, entrambi nel commento al canto XXIX del Paradiso.

modo. Quinta, quando s'adomanda: quando. Sesta, che grazia s'adomanda: quid. Settima, donde de' nascere la grazia, unde. Vediamo queste sette cose in brevità... El primo modo d'orare si è ad quem: a chi si die orare. Tre oggetti ti voglio mostrare, là dove colui che òra, die levare la mente: Primo, a esso Iddio. Sicondo, a Cristo in quanto uomo. Terzo, alla Vergine Maria con tutta la corte celestiale ». (S. B. *Prediche volgari*, o. c. pr. XXVI, pag. 566).

E innumerevoli altri esempi si potrebbero apportare ad illustrare quell'esasperante metodo della suddivisione scolastica. La allegoria, poi, nella predica del Trecento, è quanto di più fantasioso, di più peregrino, di più strampalato si possa escogitare. La sua prima caratteristica è l'assoluta arbitrarietà e, spesso, incongruenza. Il predicatore non si cura minimamente di assecondare lo spirito del testo; egli lo interpreta a suo piacimento con le più strane distorsioni, ed il risultato è un florilegio di enormità che già ai contemporanei doveva offrire motivo di scandalo, se già il Sacchetti può dileggiare il « senso accomodatizio », come per esempio nella novella di quel frate burlone che, salito sul pulpito di fronte ad un pubblico non troppo brillante, inizia la sua predica sul « thema » « Quae, qui »: « Per quae s'intende Joanni, per qui s'intende Joanni dello Barbagianni, non ci dico cavelle, perchè vola di notte » (1).

Di pari passo andavano i vizi di contenuto. Troppi erano i frati mal preparati, molti quelli grossolani («...un frate grossolano, che era una confusione quanto era grosso... » dice ad un certo punto lo stesso nostro Bernardino) senza la minima finezza psicologica, come quel povero fraticello, di cui ci narra di nuovo il Sacchetti (*Novella C*), che condannava con terribile eloquenza l'usura ad un uditorio di poverelli striminziti finchè uno non s'azzardò a fargli notare che nessuno di loro aveva un quattrino da dare in prestito — dopo di che il predicatore, cambiando discorso, si mise a chiosare: beati i poveri.

Se si pone assieme tutto ciò, si ha in breve il ritratto del predicatore comune del XIV secolo. E non farà meraviglia se i contemporanei ci narrano come andasse perso a poco a poco il decoro, il rispetto, il senso del sacro. La condiscendenza era stata troppo grande, il desiderio di andare incontro al popolo era degenerato nel costume di fare le più volgari concessioni ai più volgari gusti: « la gente, dice il Passavanti (o.c.), vuole maestri e predicatori secondo gli appetiti loro; e che grattin loro il pizzicore degli orecchi, cioè che dicano loro cosa che desiderano d'udire a diletto, non ad utilità », per la qual ragione « a questi così fatti predica-

(1) Vedi Bargellini, o. c., pag. 101.

tori, anzi, *guallari e romanzieri buffoni* (!) concorrono gli uditori come a coloro che cantano dei Paladini, che fanno i grandi colpi ».

* * *

In mezzo al dilagare di questa degenerazione dell'oratoria sacra, San Bernardino da Siena si erge con la sua vigorìa oratoria, con la sua infiammantе arte e con la profonda sincerità della sua commozione religiosa in luminoso contrasto, tale che ai contemporanei suoi la sua azione sembrò quella di un riformatore della « ars predicandi ». Così Vespasiano da Bisticci (1421-1498), il cartolaio letterato e biografo fiorentino che spesso aveva dovuto parlare al Santo quando, dopo le prediche nel Duomo, costui si intratteneva con gli umanisti e letterati nelle botteghe dei cartolai (« Avendo una mattina predicato in Santa Maria del Fiore de' contratti e delle restituzioni, e massime del Monte e delle dote delle fanciulle, venendo (San Bernardino) una sera, com'era sua usanza, alcuna volta da' cartolai... ») (1) ci descrive il Senese come l'inventore di una nuova forma oratoria: « Trovò santo Bernardino una forma di predicare molto utile e necessaria a' popoli, di dannare e mettere in abominazione i vizi quanto fusse possibile, e laudare e mettere in alto le virtù... » (o. c., pag. 190). E l'anonimo compilatore del Prologo alle sue Prediche dice che « ...santo Bernardino da Siena prese per mirabile modo a ritrovare l'orme e le vestigie del nostro capo e maestro Gesù Cristo benedetto e del suo padre santo Francesco... massimamente con le sue infocate ed ardenti prediche, ne le quali continui XLII anni perseverò » (2)

Ma Bernardino stesso era cosciente della sua opera non solo di predicatore, ma pure di riformatore della predicazione. Nella terza predica in volgare, « nella quale tratta delle parti vuole avere il predicatore e l'uditore », come dice il cronista compilatore, l'intento di fare insegnamento agli stessi predicatori è evidente: « E tutto questo che esso (Davide) ha detto, ha detto a nostra utilità per *dirizzare le menti sì del predicatore*, il quale parla il sermone di Dio... » (3); « ...anco die avere il dicitore la materia del suo dire, e debala tanto ben dichiarare che ella sia atta a dichiarare la mente, e none a turbarla o oscurarla »; « ...considerato che noi predicatori aviamo ammaestrare giovani e vecchi, fanciulli, grassi e magri; chi è involto in una ragione di peccati, chi in un'altra; chi in molte ragioni. Elli ci convene dire con modi, con ordini,

(1) *Vite di Uomini Illustri del Secolo XV*, scritte da Vespasiano da Bisticci, Firenze 1859, pag. 191.

(2) *Prediche volgari* a cura di Bargellini, o. c., pag. 31.

(3) *Ibidem*, pag. 76 e 77. Tutte le citazioni che seguono si riferiscono all'edizione del Bargellini.

con gesti, sì che la dottrina abbi quello effetto per lo quale ella è detta; recandoci alla memoria quello che disse Cristo a santo Pietro quando elli pescava: Volo vos facere piscatores hominum »... « Elli bisogna che il nostro dire sia inteso. Sai come? Dirlo chiarozo chiarozo, acciò che chi ode, ne vada contento e illuminato, e none imbarbagliato ».

Ma tutte queste spiegazioni e questi testimoni non saprebbero ancora spiegarci *quale* veramente fosse la novità del suo metodo e del suo stile se non si fosse avverato quell'unico, fortunatissimo fatto che ha salvato per i posteri la documentazione precisa delle prediche di San Bernardino, come uscivano spontanee e fresche dalla sua bocca: nel 1427, quando Bernardino, invitato dai Magnifici Signori di Siena, saliva il 15 agosto sul pulpito eretto nel Campo per predicare poi ogni giorno per ben 45 giorni consecutivi, un modesto artigiano senese, Benedetto di maestro Bartolomeo, cimatore di panni, si mise a « stenografare » tutte e quante le prediche con una precisione tale da potersi attribuire solo o ad una ingenuità estrema ed incomprensibile, oppure ad un intento ben meditato; quello cioè di riferire esattamente la vivacità della predica fin nei più minuti particolari. Moltissime congetture sono state fatte sulla tecnica adottata da Benedetto, delle quali la più verosimile è che egli avesse adoperato un sistema di tachigrafia o brachigrafia di propria invenzione, scrivendo su tavolette di cera, e ricopiando poi a casa su pergamena. Sta di fatto che grazie all'umile scrivano, chino nella sua fatica davanti al pulpito del Santo (1), noi possediamo un unico documento di cosa fosse la predica quattrocentesca, ed alla lettura di quelle prediche sembra veder sorgere davanti ai nostri occhi la scena plastica della grande piazza irrequieta e dell'uditorio spesso poco compunto; sia che il Santo s'interrompa per invitare la gente a scacciare un cane (« Date a quel cane, mandatelo fuore, mandatelo di qua: dateli con una pianella! », pr. XLIII, pag. 108) o per richiamare all'ordine qualche distratto con una felice improvvisazione (« Amate la giustizia, voi che giudicate la terra. Che cos'è la giustizia? Giustizia è... guardare me, hai inteso? Guarda me! », pr. XXV, pag. 538) o per allontanare disturbatori che dall'altra parte della piazza, alla Fonte Gaia, incuranti della predica, si mettevano a mercanteggiare (« O

(1) Il quale s'era accorto del lavoro di Benedetto e spesso si rivolgeva a lui dicendogli — e quello, fedelmente, annotava anche le parole dette a lui:

« Tòlle, o tu che scrivi; io ti dirò prima per lettera, e poi li disporrò in volgare e dirolli a quatro a quatro. Tòlle il primo..... » (predica XXV, pag. 542).

« O tu che scrivi, pone mente, e scrivele partitamente... » (predica XXXIX, pag. 894).

« E però tu che scrivi, scrivela bene, ch'io te la dirò per modo che tu la intenderai, e anco poi te la ridirò perchè tu la pigli bene » (ibidem, pag. 897).

dalla fonte, che state a fare il mercato, andatelo a fare altrove; non odite, o voi dalla fonte? » *ibidem*); sia che si dolga di quelle donne che, forse per le faccende domestiche, si allontanavano prima della fine della predica (« State salde, donne, non vi partite. Che è, che è? Non vi partite niuna; aspettate la confessione prima che vi partite. Oh, elli è il mal segno! Mal segno è questo. Così mi fu anco rotta la predica l'altra volta », pr. XLII, pag. 1003, oppure: « Non andare, non ti partire; aspetta, che tu udirai forse cose che tu non l'udisti mai più », pr. XX, pag. 431) sia che rimproveri le chiacchierone (« O donne, oh che vergogna è egli la vostra, che la mattina, mentre che io dico la messa, voi fate un romore tale, che bene mi pare udire uno monte d'ossa, tanto gridate! L'una dice: Giovanna! L'altra chiama: Caterina! L'altra: Francesca! Oh, la bella divozione che voi avete a udire la messa! (1), pag. 411); sia che riguardisca i venditori ambulanti (« Ô fanciulli che vendete le candele, a voi dico », pr. XXIV, pag. 520) od i giovani che giuocano alla palla nonostante la predica (« Doh, che vuol dire, che mi pare talvolta la mattina sentire giocare a la palla, quando di qua e quando di là, quando io predico? » pr. XXX, pag. 670, oppure: « A la palla gonfiata sento che si giuoca, e qui si predica, eccetera, ecceterone », pr. XXXV, pag. 796).

Oppure è Siena stessa, nelle dolci mattine della tarda estate, che indirettamente è ritratta dal suo parlare: « O donne, che vi pare di questo tempo per predicare? Quanto ch'è da me, io dico che me ne pare molto bene, che elli è un boccone ghiotto furato al diavolo: elli non piove, elli non è freddo, elli non è caldo, non vento. Elli è uno diletto in barba al diavolo. Io voglio ben dire che io ci ingrasso, e peso più una lira quando ho predicato, che prima ch'io predichi » (pr. XXVII, pag. 583). « Sabato predicherò in su la Piazza de' Frati Minori: domane predicarò qui, e domenica per bene andata anco predicarò qui » (pr. XLII, pag. 990). « Chè come doppo ieri quella nebbia fu cagione di fare cascare tutte le pesche che si sarebbero condotte a maturità... » (pr. XLII, pagina 989). « La nebbia è già ita via... » (pr. XXXVIII, pag. 865).

E così, sulla scorta delle sue stesse parole, e grazie alla devozione del cimatore di panni, sappiamo quale fosse « la forma di predicare molto utile di San Bernardino », come dice Vespasiano da Bisticci, e paragonandola con le precedenti aberrazioni, possiamo comprendere l'enorme influenza della sua vivace parola. Beninteso, a guardare da presso, bisogna ammettere che la forma in sè

(1) Il Santo diceva la messa pure nel Campo, ad un altare rizzato contro il Palazzo Comunale, davanti al quale si ergeva il pulpito. Siccome la messa precedeva la predica, era naturale che la popolazione di Siena durante la stessa celebrazione della funzione continuava ad affluire nella piazza per occupare i migliori posti per la predica.

poco è cambiata. Anche nella predica del Nostro, i vizi formali della Scolastica fioriscono appieno: suddivisione, allegoria esagerata, smiuzzameto in Thema, corpus sermonis e conclusio. Anche la teatralità non manca, nè mancano, come abbiamo visto, i frizzi e le facezie. Ma che differenza dagli istrioni del secolo prima! Qui è una vis comica messa coscientemente e con discrezione al servizio del vero nucleo della predicazione, che è diffusione intelligente del Vangelo. Qui è vena poetica che accompagna al margine il calore della sincerità di sentimento, e la gerarchia dei valori rimane sempre intatta: talvolta, quando gli sembra che sia andato troppo oltre nella facezia, richiama egli stesso gli uditori alla serietà: « Oimè, non ghigniate, chè 'l diavolo se ne ghigna anco lui! » (pr. XL, pag. 937). « Non ridete, che voi avete da piangere! » (pr. XXXVII, pag. 854). Bernardino soprattutto è cosciente dell'obbligo di rimanere fedele al Vangelo: « Ogni volta che tu oda ch'io dica contra al Vangelo, sì mi alapida. Se tu mi sai insegnare in niun altro modo come sia fatto el Vangelo, io el voglio imparare. Già fu tempo ch'io nol predicava, ora so io che io el predico... Sai che fa questo predicare? E' come a essere in un prato dove siano di molti fiori e tu cogli questo fiore e poi quell'altro e poi quell'altro, e così te ne fai una ghirlandetta e portitenela in capo quando tu impari quello che ti bisogna imparare » (pr. XLIV, pagina 1061).

La sua vena oratoria gli aveva dato fama, e la fama contri-
buiva a sua volta a conferire al suo parlare sicurezza ed autorità. Non esitava ad attaccare magnati e potenti, ed in innumerevoli varianti si scagliava contro la faziosità di guelfi e ghibellini: « ...dissivi come essendo io a Roma, mi disse il Papa che io venissi qua; et anco il vostro vescovo che è ora cardinale, anco mel disse... Or guarda quanta zizzania è seminata fra voi per queste parti e non per altro... A confusione d'Italia vo' dire quello che io dirò: che non credo che in tutto l'avanzo del mondo s'adorino più idoli, che in questa parte, dove so' quasi tutti guelfi e ghibellini, che non ci si adora altro che idoli... Non è sotto la cappa del cielo niuno peccato tanto grande, nè che tanti mali ne venga, quanto di chi è parziale guelfo e ghibellino; e per questo ci vengono molti e molti scandoli. Non è sotto la cappa del cielo la peggior gente, che 'l guelfo o ghibellino; però che è cristiano rinnegato e apostata della fede... chi è molto con quelle parti di guelfo o ghibellino, senza segno di pentirsi e di volere penitenzia... pecca mortalmente e va a casa del diavolo a suono di suffili e tamburi » ecc. (pr. XXIII, passim).

Non esitava ad arringare durante la sua predica i Priori della città, seduti presso al pulpito su d'un palco speciale, invitandoli ad istituire nuove leggi e regolamenti: « Questa è buona per co-

loro che usano fare i Consigli, i quali so' atti e potrebbero forse pònare rimedio e ordinare, ma con fatica, che non si possi portare se non tanto ariento addosso; e che non si possa mèttare se non tanto panno per vistire; e che non si facci tanto le maniche grandi, e ale, che ti fanno anco volare a lo 'nferno » (pr. XXXVII, pag. 851) oppure: « ...late mandare il bando, che insino che sia la predica ogni mattina, niuno apra la buttiga » (pr. III, pag. 89).

Non meraviglierà dunque leggere nelle *Vite Illustri* di Vespasiano da Bisticci che « i più de' frati della Osservanza di quello ordine seguitano lo stile di santo Bernardino » (1). Ed a questa fama ed egli effetti della sua predicazione (2) dobbiamo pensare quando, più oltre, avremo da parlare delle sue prediche contro il lusso, contro gli avari e le usure, e di quelle in favore dei poveri.

Riguardo alla materia dell'economia, cioè riguardo ai contratti, alle usure, alle compravendite, alle restituzioni, alla produzione, ai mestieri, all'uso del denaro, San Bernardino era un esperto. Sentiamo di nuovo Vespasiano da Bisticci: « Ogni dì venivano a lui infiniti, per consiglio o di contratti o di restituzioni o di altre cose; a tutti soddisfaceva... *E' santo Bernardino alquanto più istretto in questi contratti, che non è l'arcivescovo Antonino* » (3).

E poichè il nostro Vespasiano ne fa cenno, dobbiamo pure toccare brevemente anche noi l'argomento delle reciproche influenze fra San Bernardino e Sant'Antonino, arcivescovo di Firenze, per quanto concerne la dottrina d'etica economica. Nella letteratura di quest'ultimo mezzo secolo, trattando degli argomenti in parola, gli autori moderni hanno quasi sempre preso la *Summa maior* di Sant'Antonino come quella più rappresentativa delle questioni economiche del primo Rinascimento (4). E questo forse semplice-

(1) O. c., pag. 190.

(2) Ancora oggi si conservano a Perugia gli « *Statuta Sancti Bernardini* », approvati il 4 novembre 1425 dal Consiglio dei Camerlenghi delle Arti perugine. Siena conobbe le « *Riformazioni di Frate Bernardino* », promulgate l'8 giugno 1425.

Cfr. Marenco, o. c., pag. 57.

Degli strepitosi effetti della sua predicazione a Crema ci narra il Santo stesso nella XII predica. In quell'occasione, dopo che San Bernardino come al solito s'era scagliato contro il peccato della faziosità, i cittadini, pentiti, si riunirono in consiglio e deliberarono un'amnistia generale in favore degli esiliati di partito contrario; e venuti quelli nella città, fu una gara generale per ricondurli nelle loro case, in parte saccheggiate, e fornirli di masserizia e di suppelettili. (pr. XII, pag. 250).

(3) O. c., pag. 190.

(4) Fra le eccezioni ricordiamo EDGAR SALIN, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, Bern 1944 (pag. 48 e seguenti) che assegna a Bernardino il suo giusto posto; ma a conferma di quanto abbiamo detto sopra, il Salin cita come fonte delle sue indagini in merito sia i *Sermones latini*, sia le prediche volgari del Santo.

mente per il fatto che potevano basarsi sull'esauriente studio di Ilgner (1), mentre per lo studio di San Bernardino era inevitabile di risalire alla fonte diretta dei Sermones (2). Ma in omaggio alla verità dobbiamo innanzi tutto dedurre dalla testimonianza di Vespasiano da Bisticci che abbiamo citata or ora che ai contemporanei era ben noto la maggiore competenza di Bernardino in materie economiche. Non solo; confrontiamo pure brevemente le principali date nelle vite dell'uno e dell'altro:

	SAN BERNARDINO	SANT'ANTONINO
1380	Nato a Massa Marittima	
1386	Passa a Siena per gli studi	Nato a Firenze
1389		
1402	Entra nell'Ordine di San Francesco	
1406		Entra nell'Ordine di San Domenico
1433-1436	Si ritira alla Capriola per la compilazione dei suoi <i>Sermones</i>	
1444	Muore ad Aquila	
1448		Scriva la <i>terza parte</i> della <i>Summa theologica</i>
1445		Scriva la <i>quarta parte</i> della <i>Summa theologica</i>
1459		Muore a Firenze

Vediamo allora da tale confronto che la parte principale della *Summa* di Antonino, e quella specialmente riferentesi a materia economica è stata scritta ad almeno 12 anni di distacco dai Sermones di Bernardino, nel caso estremo a 22 anni di distanza. E con la fama che a Bernardino correva innanzi, sembra impossibile che Sant'Antonino non si fosse interessato dell'opera del Senese, tanto più che, com'era uso allora, le *Summae*, anche quando in esse si cristallizzavano idee nuove dell'autore, annotavano diligentemente le diverse opinioni dei dotti contemporanei ed anteriori. Così è da pensare che durante il suo soggiorno fiorentino e durante la sua permanenza fiesolana nel convento di San Francesco, dove ancora oggi si mostra la « Cella di San Bernardino », il Nostro abbia dovuto avere contatti con l'arcivescovo e dotti colloqui sui temi che ad entrambi stavano a cuore.

Ma v'è di più. Avendo in mente una presumibile priorità di San Bernardino sopra Sant'Antonino in questioni economiche, abbiamo cercato delle analogie nell'esposizione della materia tra i

(1) *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz*, CARL ILGNER, Paderborn 1904.

(2) Solo del 1939 è la tesi dello Hünemann, o. c.

Sermones e la Summa, e riportiamo qui appresso i risultati di tale confronto sinottico:

SAN BERNARDINO, *De Evangelio aeterno*, Sermo XLV, a. II, c. 1.

SANT'ANTONINO, *Summa theologiae*, II, 1, 3, § 1.

(descrizione dell'usuraio)

Nam nocte ac die quietem recipere non potest.

Sero quidem antequam inquietam quietem dormitionis sumat, pergit revidere denarios suos, illos numerat atque renumerat: osculatur, contemplatur, & amplexatur, & tanquam victimam et animae suae medellam suo apponit cordi.

O qui specularetur clam gestus, modo actus & verba, quos circa denarios solus in secreto servat: non absque admiratione repletur risu (1)

Denique prius locatos denarios in loco tuto: reliquam circuit domum, scrutatur minima, rimatur cuncta, revidet reliqua, considerat caetera, & nihil de tota suppellectili domus suae in examinatum et indiscussum relinquunt.

Nocte et die quietem reperire non potest.

Sero quidem antequam inquietam quietem dormitans sumat pergit revidere denarios suos.

Illos numerat, removet, speculatur et contemplatur, osculatur et amplexatur; et tanquam victima et animae suae medellam apponit cordi.

O qui specularetur clam gestus, modos et actus et verba quae circa denarios solus in secreto exercet, non absque admiratione repletur risu!

Denique post locatos denarios in loco tuto reliquam circumit domo, scrutatur minima, rimatur cuncta, revidet reliqua, considerat caetera, et nihil de tota suppellectili domus suae inexamminatum et indiscussum relinquunt.

E così continua il parallelismo per oltre due pagine. E così pure altrove:

(indagine sul « valore »)

S. B., S. XXXV, a. I, c. 1.

S. A., II, 1, 16, § 3.

Secundo pensatur rei venalis raritas i. secundum quod res es suae inventionis raritate & difficultate magis nobis necessariae sunt, pro quanto videlicet ex earum penuria maiorem ipsarum indigentiam, & minorem facultatem habendi & utendi habemus.

Secundo pensatur rei venalis ex eius raritate id est secundum quod res es sua inventioni raritate et difficultate magis necessariae sunt pro quanto videlicet ex earum penuria maiorem ipsarum indigentiam et minorem facultatem habendi et utendi habemus.

S. B., S. XXXV, a. I, c. 2.

S. A., III, 8, 2, init.

Secundo autem questioni respondendum est, ad quam salvo meliori

Sic igitur res non possunt licite vendi plus quam valeant, nec minus

(1) Interessante è notare le leggere divergenze nei due latini, dove sembra si possa discernere una certa maggiore precisione e correttezza nella lingua del domenicano, rispetto al latino di Bernardino. Così quel deponente « specularetur » e subito dopo quel « post locatos denarios » invece di « prius locatos », ecc.

iudicio prae notatis precedentibus respondemus, quod res non possunt licite vendi plus quam valeant, nec etiam minus emi pensato eorum valore in respectu ad usum nostrum et ad probabile iudicium humanae aestimationis mensurantis valorem rei infra limites latitudinis competentis.

emi, pensato eorum valore in respectu ad usum nostrum et probabile iudicium humanae estimationis mensurantis valorem rei infra limites latitudinis competentis.

Ora in simili confronti di opere della Scolastica bisogna andare molto cauti, perchè, come già accennato, quanto più si avvanza nei secoli quattordicesimo e quindicesimo, tanto più le opere dottrinali contengono passi di dottori precedenti, e lo scibile può farsi risalire piramidalmente al vertice di San Tommaso, dal quale spesso i passaggi sono presi tali e quali senza riferimento. Ma qui la situazione è differente, ed a sostegno della nostra tesi vogliamo far notare due fatti:

In primo luogo la descrizione dell'avaro è fatta con quei toni e accenti vivacissimi ed arguti che abbiamo visto caratteristici della predica volgare di San Bernardino (1). Una descrizione molto simile, nella quale il santo si dilunga a sazietà, è quella nella predica XLII, tenuta a Siena, come le altre, nel 1427. Nell'arcivescovo fiorentino quel tono e quelle facezie invece sono leggermente fuori di posto (2). Qui la paternità spirituale del Senese sembra indiscutibile.

In secondo luogo notiamo che nell'ultimo passaggio riportato (pagina precedente, in basso), Bernardino usa le parole « salvo meliori iudicio... respondemus » che è la formula prudenziale quando liberamente esprime la propria opinione, senza riferirsi ai dottori. Sant'Antonino tralascia quelle parole ma trascrive fedelmente il testo.

Ma dobbiamo limitarci a questi accenni senza poter approfondire la questione, che sarebbe nondimeno degna di un'analisi accurata, confrontando le due opere tra di loro ed in modo speciale con le fonti comuni ad entrambe.

* * *

Ed abbiamo infine il compito di dare qualche cenno biografico sul Santo. Le biografie sono numerose, ma rimarrà sempre più

(1) Del resto sono note le descrizioni di uguale colore dei commediografi greci e latini. Cfr. per esempio la « *Aulularia* » di Plauto.

(2) Tant'è vero che in un recente studio sull'etica economica di Sant'Antonino: AUGUST PEISTER, *Die Wirtschaftsethik Antonins von Florenz*, Fribourg 1946 (tesi) l'autore, di fronte al passaggio citato, osserva: « In beredten Worten, die ganz aus seiner sonst so trockenen Schulsprache herausfallen, weiss der hl. Antonin die Nöte und die Torheit des Habsüchtigen mit Spott und Ironie zu schildern ». (pag. 48, sottolineato da noi).

gustoso di seguire i fatti principali della sua vita attraverso i ricordi autobiografici seminati qua e là nelle sue prediche volgari (1).

« Santo Bernardino nacque a Massa da onestissimi parenti », scrive Vespasiano da Bisticci. Erano gli Albizzeschi, senesi, nobili. Albertollo degli Albizzeschi, padre di Bernardino, fu eletto governatore di Massa Marittima nel 1377; due anni dopo sposava Nera degli Avveduti, pure nobile senese, e nel 1380 nasceva il futuro Santo. A sei anni Bernardino, rimasto orfano, è portato a Siena. Nei parenti trova una nuova famiglia ed un ambiente affettuoso; una zia, Bartolomea, gli fa da madre (« O quella mia madre monna Bartolomea, quanto usava queste buone parole... », pred. XLV, pagina 1098). Dodicenne, inizia gli studi del trivio e del quadrivio presso i migliori maestri della città: Onofrio prima e Giovanni di Buccio poi. Già incline a pratiche ascetiche ed educato in profondo spirito religioso, Bernardino dovette maturare la decisione di vestire il saio durante la peste del 1400, che a Siena fece strage; con dodici compagni, volontari come lui, si presentò all'ospedale di Siena e lo diresse per 4 mesi, curando egli stesso gli ammalati. (« Ecci chi si ricordi de la mortalità del quattrocento? Elli era tanta puza a lo Spedale, che non vi si poteva abitare solo per la puza de la pestolenza. El riparo era questo, che vi si faceva molto fummo e fuoco: questo era il migliore riparo che vi si potesse fare », pred. XXXIX, pag. 904). Gli anni dal 1400 al 1402 furono di travaglio spirituale e di crisi, anche se venticinque anni dopo, dal pulpito del Campo di Siena, egli stesso poteva beffarsi dei suoi primi slanci ascetici: « Elli mi venne una volontà di volere vivere come uno angelo, non dico come uno uomo. Deh, state a udire, che Iddio vi benedica! Elli mi venne uno pensiero di volere vivere d'acqua e d'erbe, e pensai di andarmi a stare in uno bosco, e cominciai a dire da me medesimo: — che farai tu in uno bosco? Che mangiarai tu? — Rispondevo così da me a me, e dicevo: — bene sta, come facevano e' santi padri: io mangerò dell'erba quando io ârò fame; e quando io ârò sete, berò dell'acqua. — E così deliberai di fare; e per vivere secundo Iddio, deliberai anco di comparare una Bibbia per lègiare e una schiavina per tenere indosso... E col mio pensiero andava cercando dove io mi potesse appollaiare... andavo mirando quando su questo poggio quando su quell'altro; quando in questa selva, quando in quell'altra; e andavo dicendo da me a me: — oh, quì sarà il buono essere! Oh, qua sarà anco migliore! In conclusione, non andando dietro a ogni cosa, io tornai a Siena... E andâmi costà fuore dalla Porta a Follonica, e incominciai a cogliere una insalata di cicerbite e altre erbucchie, e non avevo nè pane, nè sale, nè olio; e dissi: comin-

(1) Per la bibliografia sul Santo, vedi la bibliografia generale.

ciamo per questa prima volta a lavarla e a raschiarla, e poi l'altra volta e noi faremo solamente a raschiarla senza lavarla altromenti; e quando ne saremo più usi, e noi faremo senza nettarla, e dipoi noi faremo senza cògliarla. E col nome di Iesu benedetto cominciai con un boccone di cicerbita, e messamela in bocca cominciai a masticarla. Mastica, mastica, ella non poteva andare giù. Non potendola gollare, io dissi: oltre, cominciamo a bere uno sorso d'acqua. Mieffe! l'acqua se n'andava giù; e la cicerbita rimaneva in boca... Sai che ti voglio dire? Con uno boccone di cicerbita io levai via ogni tentazione, chè certamente io cognosco che quella era tentazione. Questa che è seguitata poi, è stata elezione, non tentazione », (predica XXVII, pag. 603-604).

La via della « elezione » cominciò dunque nel 1402. « Avendo fatto questo proposito in età d'anni ventidue, vendè tutto quello ch'egli aveva, per ispiccarsi in tutto dal mondo, e ogni cosa dette per Dio, ch'erano assai buone sustanze » (Vespasiano da Bisticci, o. c.). Novizio nel convento del Colombaio sull'Amiata, prese i voti nel 1403. Per dodici anni si preparò al suo futuro apostolato. Finalmente, nel 1417, inizia il suo itinerario di predicatore: Genova, Milano, Padova, di nuovo Genova, Mondovì, Cuneo, Tortona, Alessandria, Torino, Vercelli, sono le tappe di questo suo primo viaggio, e già la gente nota la sua parlata « lenis, clara, sonora, distincta, explicita, solida, penetrans » (1). Nel 1419 lo troviamo di nuovo in Lombardia: a Milano, a Como, nell'odierno Ticino, in Mesolcina, dove predica sul colle che da lui poi prese nome. Negli anni seguenti predica incessantemente in Lombardia, nel Piemonte e nel Venero; l'alta Italia, dilaniata dalle lotte politiche, doveva sembrargli il terreno più adatto per la sua parola di pacificazione e per la sua invettiva contro i partiti politici. A Verona, accanto al suo predicare, si mise a seguire all'Università i corsi del « principe » degli Umanisti: Guarino Guarini. Da Verona si trasferì a Padova, poi a Bologna. Deve cadere in questo periodo l'inizio della divulgazione del « Nome di Gesù », una specie di campagna di devozione resa concreta nella diffusione di tavolette di legno con dipinto un sole raggiante e le prime lettere del nome greco di Gesù: JHS — il famoso trigramma di San Bernardino che è rimasto in chiese e conventi come la scia della sua peregrinazione e della sua predica.

Solo nel 1425 tocca anche l'Italia centrale e meridionale: Arezzo, Perugia, Roma. Probabilmente s'era spinto anche più a sud, ma di questo periodo le notizie son più scarse. Ma nello stesso anno il papa Martino V, cui era venuto ad orecchio la nuova de-

(1) Parole del biografo contemporaneo Matteo Vegio. Vedi: MINOIA, *Matteo Vegio*, Lodi 1896.

vozione diffusa da Bernardino, ordinava un processo contro il frate, con l'accusa di superstizione eretica. Ma in sua difesa venne Giovanni da Capestrano, detto Giantudesco, conosciuto e stimato dal papa che lo aveva nominato inquisitore. Il processo, tenuto in San Pietro davanti a sessantadue teologi ed al papa, risultò un trionfo per il Senese. Il papa gli ordinò di fermarsi a Roma e di predicare per ottanta giorni. Fece centoquattordici prediche fra l'entusiasmo generale. (« Io so che io predicai a Roma CXIII prediche, sempre predicando di ciò... », pr. XXIX, pag. 656). — « Di quello che s'è fatto a Roma non dico nulla; che quando io v'andai, chi mi voleva fritto e chi arostito; e poi che ebbero udite le prediche che io lo' feci, chi avesse detto una parola contra a me, mal per lui » (pr. IV, pag. 107).

Rifiutò energicamente la nomina a vescovo di Siena, reclamata dai Senesi (« ...dilettissimi figliuoli miei, io v'ho e tengo per miei figliuoli, perchè già m'eleggeste per vostro padre, quando mi voleste vostro vescovo », pr. XLV, pag. 1097). Nel 1427 è a Siena, dove pronuncia le famose prediche pervenuteci intatte. Alla calata dell'imperatore Sigismondo, Bernardino gli andò incontro e pare che s'intromise per una intesa col nuovo papa, Eugenio IV. Sta di fatto che quando Sigismondo da Siena s'avviò per Roma, il Santo era al suo seguito, a cavallo d'un ciuco. Dal 1433 al 1436 finalmente si concede un po' di riposo e nel convento alla Capriola riordina i suoi scritti. Due anni dopo gli fu affidato il vicariato generale dell'Osservanza. Nel 1439 è a Firenze a far parte del Concilio cui partecipavano il papa e l'imperatore di Oriente Giovanni VII Paleologo; nel 1442 riprende la predicazione nell'alta Italia. Ma la sua fibra è fiaccata. Da Milano devono trasportarlo a Padova per via fluviale adagiato su una barca, a Venezia si ammala gravemente. Di ritorno alla Capriola, deve patire il dolore della morte di Fra' Vincenzo che per ventidue anni lo aveva seguito giorno per giorno in tutti i suoi viaggi ed a cui era legato da profondo affetto (1). Nel 1444, in cammino verso il Meridione, s'ammala di nuovo gravemente e muore nel Convento francescano dell'Aquila. Le cronache del tempo narrano con abbondanza di particolari i miracoli che avrebbero accompagnato la sua morte. « Sendo già la fama di tanti miracoli venuta per tutto il mondo, di vari luoghi venivano peregrini a visitare questo santissimo corpo; onde papa Nicola, ch'era pontefice in questi tempi, fatta una diligente esamina, come è detto di sopra, il papa insieme col

(1) Sul corrotto di San Bernardino per frate Vincenzo, che si trova nel « De Christiano luctu », vedasi la Vita di S. B. da S. del p. Amadio da Venezia, Venezia 1745: Appendice; « Uomo unanime », « uomo secondo il cuor mio », « unico mio conforto », « Mano mia destra, lume dei miei occhi » chiama S. B. il compagno morto.

collegio de' cardinali feciono consiglio solenne, dove furono infiniti singolari uomini; e nel mille quattrocento cinquanta, in Santo Pietro, nel cospetto di tutta la corte romana, fu solennemente canonizzato e messo nel numero de' santi » (Vesp. de Bisticci, o. c., g. pag. 192).

* * *

L'opera sulla quale ora porteremo l'attenzione è il « Quadragesimale De Evangelio aeterno »; suddiviso in Sermones, doveva contenere la materia per una predicazione di Quaresima. Interessano a noi specialmente le prediche XXXII-XLV, che si potrebbero intitolare con le parole menzionate da San Bernardino stesso nel prologo alla pr. XII: « De contractibus et usuriis ».

Delle prediche italiane, interessano il nostro argomento specialmente la XXXVIII (Dei mercatanti e de' maestri, e come si denfare le mercanzie) la XL e la XLI (Dell'elemosina) ed inoltre differenti passaggi in tutte le 45 prediche.

PARTE II.

L'ETICA ECONOMICA DI SAN BERNARDINO DA SIENA

« Dalla carità s'allontana il mondo... e per malvagità s'immerge nella cupidigia. Perciò ho stimato opportuno, anzi, ho giudicato necessario tramandare ai posteri un trattato (invece di predicare ai miei contemporanei) intorno ai contratti ed alle usure, nei quali quasi tutto il mondo pericola, affinchè i meno dotti abbiano un'opera da consultare fedelmente per sè e per gli altri in tali questioni » (1).

Così s'inizia quel ciclo di analisi, di considerazioni e di esortazioni « attorno ai contratti », il cui significato stiamo per valutare alla luce dello spirito dell'epoca. Così, netto e preciso, s'inquadrano il tema e la finalità, più con grandezza romana che con umiltà francescana: « *Necessarium reputavi... tractatum posteris tradere* ». Chi scrive così, sa di dominare la materia, non solo, ma sa di avere una visione più ampia delle cose e dei loro rapporti nel suo tempo, e di potersi quindi erigere a *censore nella crisi*. Che sia così effettivamente, che la predica bernardiniana nasca da una coscienza di crisi e che a suo rimedio egli porga (per la prima volta nella storia della predicazione cristiana!) un trattato sotto forma di ossatura di prediche sulle questioni economiche

(1) « *A charitate quidem labitur mundus et per vitiorum deficit incrementa partim ex ignorantia ruens, partim ex fragilitate fluens, partimque ex malitia in cupiditatibus se immergens. Proinde oportunum censui, immo necessarium reputavi de contractibus et usuris, in quibus pene totus mundus periclitatur, tractatum posteris tradere, non tamen verbo presentibus predicare, ut habeant minus docti et sibi et alijs in talibus materiam fideliter consulendi* ».

Sancti Bernardini Ordinis Minorum *Quadragesimale De Evangelio aeterno*, Venetiis Apud Iuntas, MDXCI, *Sermo XXXII, exordium*, 298 H (le pagine riferite d'ora innanzi s'intendono sempre relative all'edizione citata). Quanto alle citazioni stesse diamo di preferenza la nostra traduzione nel testo tranne quando il latino ci sembra, per plasticità d'espressione o per necessità di precisazione letterale, indispensabile — allora lo riportiamo secondo il caso direttamente nel testo oppure nelle note.

perchè quella crisi è sentita come un rivolgimento che ha la sua origine *nelle nuove forme e possibilità economiche*, che sia così, le pagine seguenti vorrebbero far risaltare nell'analisi dell'opera. Ma già qui, di fronte all'esordio caloroso ed impegnativo, drammatico quasi, non possiamo fare a meno di opporre l'interpretazione di Werner Sombart e della sua scuola, per la quale Bernardino ed Antonino da Firenze e lo stesso San Tommaso sarebbero pionieri spirituali dello spirito capitalistico, miranti a fare, delle pecorelle affidate alla loro cura, gli uomini energici ed indaffarati da cui sorgerà il tipo dell'imprenditore (1).

Con queste considerazioni abbiamo implicitamente esposto un altro lato della problematica alla cui soluzione vuol contribuire questo studio.

Per l'esposizione della materia non seguiamo l'ordine adottato dal nostro autore, che è infatti un ordine esteriore, adattato alla migliore comprensione dell'uditorio. Ma gli argomenti stessi nascono da un'intuizione più profonda della problematica, e si concentrano attorno a quei punti fondamentali che lo spirito essenzialmente religioso del Nostro sente rappresentare i noccioli delle questioni. A questa gerarchia più interiore vorremmo rifarci, e raggruppare così i temi intorno a tre fenomeni basilari che — nella loro ampiezza — riassumono bene tutti e quanti i problemi dell'etica economica cristiana nel tempo che consideriamo. Ecco i criteri di questa suddivisione:

a) Parlando dei fenomeni che caratterizzano il passaggio dal Medioevo all'Età Nuova, abbiamo già detto che un aspetto di esso può essere definito come abbandono dell'unità della trascendenza interiore per un'ambivalenza: la polarità cielo-terra.

Tutto un gruppo di problemi quindi nasce dalla preoccupazione di una presa di posizione di fronte alla *terrenità* dell'esistenza, e l'impostazione, ora, con la caduta del tradizionalismo

(1) W. SOMBART, *Der Bourgeois*, München-Leipzig 1913 passim, ma in modo speciale:

pag. 311: « Aber wenn man aufmerksam die Schriften der Scholastiker durchliest, vor allem... das wunderbare Werk des ganz grossen Thomas von Aquin, so empfängt man den Eindruck als habe ihnen noch mehr als diese Erziehung zur Bürgerlichkeit und Wohlanständigkeit ein anderes Erziehungswerk am Herzen gelegen: die Erziehung ihrer Zeitgenossen zu aufrechten, mutigen, klugen, tatkräftigen Männern. Worauf sie in ihrer Tugendlehre den grössten Nachdruck legen, wozu sie immer und immer wieder ermahnen, ist die Durchdringung des ganzen Wesens mit Spannkraft und Frische » ecc. ecc. Poi ancora:

pag. 321: « Man merkt den frommen Männern an, wie sie auf alle Weise die Unternehmungslust anstacheln möchten ».

A leggere questi passaggi si direbbe che nella visuale di Sombart i dottori scolastici (e fra essi il nostro Santo, che egli cita espressamente) fossero quasi gli avanguardisti dello spirito nuovo!

medioevale, è nuova. Le domande acquistano un nuovo timbro, una più profonda importanza, un interesse più immediato: cos'è questa legge per cui all'uomo alcune cose vengono attribuite con legame assoluto di *proprietà*? Perchè dunque, in questo mondo di cui scopriamo la bellezza e la ricchezza, la fondamentale ingiustizia di un'abbondanza per alcuni, di ristrettezza per gli altri? Perchè ricchezza, perchè differenze, perchè ordine sociale stabile? E se un particolare stato sociale, quello dei commercianti, ora assurge a tale mai vista importanza, se dalla loro attività derivano ricchezze e fioritura culturale non solo ai singoli, ma ai comuni stessi, qual è la loro giustificazione, qual è il loro valore etico, su quale via ci si incammina? In quest'epoca, in cui dal chiaro-scuro delle cattedrali gotiche lo sguardo e la mente si volgono ad abbracciare anche il mondo, quando i palazzi sorgono accanto alle chiese e l'occhio si fa aperto alla bellezza di quaggiù — e con nuovo significato sono pronunciate le parole liturgiche: *pleni sunt coeli et terra gloria tua* — in cui coscientemente l'uomo si mette ad accumulare ricchezze su ricchezze e gran parte della sua esistenza è dedicata a questa cura, in quest'epoca vibra sempre, nella profondità di ciascuno, come una fondamentale ansietà di profanazione, un po' la tristezza dell'adolescenza per la perdita dell'innocenza infantile, un po' la cattiva coscienza per l'abbandono collettivo di forme patriarcali di vita religiosa. Insieme, l'ansietà per il futuro: dove porterà questo irruente fiume che ingrossa e trascina? Dove queste nuove forme di esistenza, questo insediamento terreno che sembra illimitato nelle sue possibilità? Non è forse quest'ansietà che si esprime nella cura costante dei nuovi capitani del commercio, di riallacciare scrupolosamente ogni loro attività a Dio? (1).

(1) Vedi per es. le invocazioni sacre nei libri contabili, cfr. *Florentine Merchants in the Age of the Medici* (o. c.), pag. 6-7. Da notare che dal 1500 circa in poi il segno della croce all'inizio della pagina, nei documenti della Selfridge Collection, scompare (ibidem, pag. 10).

Riguardo alle stesse invocazioni sacre nei libri commerciali che qui prendono quasi l'aspetto di formule di esorcismi, cfr. PERUZZI, *Storia del Commercio e dei Banchieri di Firenze*, Firenze 1868, pag. 230. Egli ci dice che tutti i libri commerciali avevano in testa una formula religiosa quasi sempre uguale:

« Al nome del nostro Signore Gesù Cristo e della sua benedetta Madre madonna Santa Maria e di tutta la corte divina che mi conceda grazia a me, Arnoldo, e a chi dica e mi dica di fare in questo secolo quello che sia suo onore e sua reverenzia, sicchè appresso la mia fine e di coloro che verranno appresso di me, possiamo essere pacifici nel suo santo regno; e in questo secolo mi dia grazia di potere e di fare al suo onore quello che noi possiamo in avere e in persone, e in onore. Dio il faccia. Amen ».

La stessa psicologia di riallacciare un'azione economica ad una giustificazione o protezione divina la riscontriamo quando i regolamenti corporativi prescrivono imposizioni che possono avere qualche similitudine con l'usura:

E non è forse dovuto a questa segreta ansietà se delle nuove ricchezze una parte così lauta è data in legati a chiese e conventi?

Tutti questi complessi di problemi li riallacciamo ad una formula riassuntiva: *La ricchezza* (I problemi dell'etica economica) e li trattiamo in una prima parte. Saranno in particolare le questioni della ricchezza in senso stretto (il problema del superfluo secondo San Tommaso), dell'ordine sociale, poi dell'arricchimento e delle sue conseguenze, dello stato commerciale, infine della proprietà in generale, che è il problema-chiave dell'uomo nel suo insediamento terreno.

b) Ma in embrione questi problemi, come del resto abbiamo già visto, non erano nuovi. Nuova è l'ampiezza loro dedicata in relazione all'ampiezza che acquistano in pratica nella vita dei cittadini, nuovo è il tono con cui vengono posti di fronte ad un senso acuto di nuova era che sta per trionfare, nuove soprattutto sono le forme con cui l'attività dell'uomo si orienta verso un'enfasi della terrenità — attraverso un aumento sconosciuto dell'avidità di guadagno.

Queste forme sono in sostanza quelle dell'uso e dell'impiego del *danaro*; e sull'analisi della sua essenza e della sua funzione si concentra l'interesse. Nulla di più logico che nell'impostazione dell'epoca, questo interesse analitico si volgesse — tenendo conto degli *effetti* del fenomeno — non ad una interpretazione scientifica, ma ad una valutazione etica. E nella tradizione scolastica, che in grandissima parte persiste anche in San Bernardino, non poteva non accadere che questo mezzo — il danaro — che improvvisamente si eleva a funzione talmente rivolgitrice, si rivestisse di un quid demoniaco, assurgesse quasi a simbolo e punto di fuga di tutte le linee della nuova costruzione culturale e spirituale che si sta edificando.

Così un secondo nesso di questioni si raggruppa attorno al *danaro* ed al *capitale*, con la vastissima, centrale questione dell'*usura*. All'inizio del Capitalismo, dunque, un assillo centrale, il capitale e le sue funzioni, introduce, nella visione di un Santo, all'esame critico di un'era che sta per cominciare — come, quattro secoli dopo, lo stesso punto cruciale d'interesse, « Il Capitale », sarà il centro dell'analisi di un'epoca che si conchiude.

c) Non sarà altro se non una conseguenza diretta di quanto detto qui sopra se di fronte ad una simile intuizione della problematica del tempo, poniamo un terzo ed ultimo gruppo di questioni

« ...ancora si è ordinato che quelli compagni che tengono de' loro danari fuori del corpo della compagnia e dovranno riaverli da essa, la compagnia ne doni a quei cotali a ragione dell'8% l'anno *benedetti da Dio*. (Dal contratto di Giotto Peruzzi, ibidem — qui si tratta di una società privata).

che si occuperà di un problema di etica nel senso più stretto della parola: la questione della *giustizia*, in modo speciale il « *iustum pretium* » e l'essenza del « valore ». Perchè infatti al principio capitalistico che ha come movente una liberazione di forze individuali con la vis agens dell'egoismo, dovrà essere opposto da parte della mente religiosa il richiamo alla virtù che attribuisce da un piano superiore di concezione: « *suum cuique* ».

Così rimane giustificata la prima grande suddivisione della materia trattata da San Bernardino secondo tre criteri che abbiamo così formulato:

- 1) *La ricchezza* (I problemi dell'etica economica);
- 2) *I mezzi* (I problemi del capitale);
- 3) *La giustizia* (I problemi di « valore » e di giustizia economica).

CAPITOLO 1°

La ricchezza

(I PROBLEMI DELL'ETICA ECONOMICA)

§ 1. LA QUESTIONE DELLA PROPRIETÀ.

Quanto sia ancora profonda l'eredità del pensiero medioevale nel nostro predicatore, quanto egli sia restio a rinnovamenti di schemi mentali, si può desumere bene dalla trattazione di questo primo argomento attorno alla proprietà. Non è nemmeno tentata una nuova costruzione: lo schema è offerto da Duns Scoto, il quale aveva bensì messo in forma precisa gli argomenti tradizionali, ma senza a sua volta approfondirli (1).

La caduta d'Adamo, la perdita del paradiso, ecco la causa prima d'ogni imperfezione nel mondo, ecco la ragione d'ogni male. Nella coscienza del fallo e del castigo che si prolunga nella nostra esistenza c'è sempre stato nel Cristianesimo la possibilità o il pericolo di un principio di fatalismo, o di innato, irriducibile pessimismo, che rende scettico di fronte alla fede in qualsiasi essenziale miglioramento di ordinamenti terreni. Così quello che potrebbe essere meta per la cui realizzazione si possa e si debba combattere, guida per l'avvenire, è, nel Medioevo, ideale all'indietro, nel passato, la luce dello stato ottimo dell'uomo in condizione di innocenza:

« Nam in statu innocentiae omnia communia erant » (2).

« Jure naturae omnia sunt communia omnibus » (3).

Non altrimenti avevano formulato la questione già Sant'Agostino e San Clemente Romano (4); ad entrambi si riferisce il nostro autore.

(1) Cfr. *Sententiae* IV, 15. q. 2 nell'*Opus Oxoniense*.

(2) S. 32, a. l. 299 H.

(3) Ibidem.

(4) Vedi *Decretum Gratiani*, pars prima, distinctio VIII: « Gratianus: « Nam jure naturali omnia sunt communia omnibus... ». Unde Augustinus ait

Meta per la convivenza umana è la « pacifica conversatio » e la « necessaria sustentantio », ed entrambe erano possibili nell'Eden sotto forma di comunismo assoluto per l'assenza del male, dell'invidia e della violenza. Ad ogni tentativo di interpretare questa rievocazione dello stato paradisiaco di comunismo come la formulazione di un ideale di cui non sia esclusa a priori la restaurazione, si oppone decisamente la valutazione della natura umana dopo il fallo. Infatti: « nam ipsum legis naturae praeceptum de habenda omnia communia post lapsum revocatum est » (1). La degenerazione della natura umana dopo il peccato originale, la perdita della vita di grazia hanno provocato uno stato di cose in cui più non è possibile l'attuazione di quella condizione primitiva. E questa impossibilità non è, per il nostro Santo, radicata in ragioni giuridico-teologiche, ma risiede semplicemente nella natura dell'« homo oeconomicus », visto spassionatamente e con candido pessimismo: se tutto fosse comune, ed i campi dovessero essere coltivati da tutti per tutti, chi adempirebbe in buona fede i propri doveri? « Ex patenti ratione experimentali cernimus quod de com-

tract. VI ad c. I. § 25; Joannis C. L.: « Iure divino omnia sunt communia omnibus: iure vero constitutionis hoc meum, illud alterius est ».

Ricordiamo brevemente, dato che San Bernardino vi allude costantemente, che il *Decretum Gratiani* è più di una semplice compilazione di decreti. Infatti l'oscuro monaco Graziano (vissuto forse attorno al 1100) non si limitò a raccogliere tutti i decreti dei Padri, dei concilii e dei papi che formavano la base del diritto canonico già allora, ma, come lo dice il titolo esatto dell'opera (*Concordia discordantium canonum*) si adoperò d'interpretare ed armonizzare fra di loro le sentenze spesso contrastanti, adducendo un breve commento (*dicta Gratiani*). Per il riferimento delle citazioni e per la tecnica della suddivisione (in *causae*, *quaestiones*, *distinctiones*, *canones*, ecc.) rimandiamo alla edizione che ci ha servito da guida: *Corpus Iuris Canonici*, edizione a cura di E. L. Richter, Tauchnitz, Leipzig 1839.

Sulla dubbia interpretazione del citato passaggio di Sant'Agostino, che si rivolge ad una protesta di Donatisti, cfr. la tesi di F. J. HÜNERMANN, *Die wirtschaftsethischen Predigten des hl. Bernhardin von Siena*, Diss. Münster i.W. 1939. Ci sembra che Hünermann abbia male interpretato il significato del riferimento di Bernardino a Sant'Agostino. Per il nostro Senese quella frase vuol solo dire che nascendo la proprietà comune con una istituzione positiva (dei re), implicitamente si ammette lo stato primitivo, ideale, senza proprietà comune.

Il famoso passaggio di San Clemente è pure tolto dal *Decretum Gratiani*, ma è stato dimostrato falso. Infatti la sua origine risale alla falsa compilazione di decretali dello Pseudo-Isidoro. Eccone il testo integrale: « Communis vita, fratres, omnibus necessaria est et maxime his, qui Deo irreprehensibiliter militari cupiunt et vitam Apostolorum eorumque discipulorum imitari volunt. Communis enim usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus esse hominibus debuit. Sed per iniquitatem alius hoc suum esse dixit, et alius illud, et sic inter mortales facta divisio est ».

Evidentemente anche qui si tratta più di una deprecazione rettorica della corruzione dell'uomo *dopo il fallo* che di un concreto invito alla realizzazione di quello stato.

(1) S. 32. a. I. c. 2. 300 D.

munibus quasi nullus, vel modicum curat » (1). « Ex his sequeretur, quod semper mali haberent melius, et boni peius » (2). La via sarebbe aperta all'arbitrio, alla violenza, poichè capiterebbe che nella comunanza di tutto, nascerebbe « in molti il desiderio per una stessa cosa ». Perciò è migliore lo stato di Aristotile di fronte alla immagine platonica (evidentemente Bernardino si riferisce qui allo stato dei φύλακες) perchè in quello la proprietà privata è mantenuta « secondo natura », in questo è soppressa.

Dopo il fallo dunque avvenne l'istituzione dell'ordinamento presente, la divisione dei beni, « ut hoc dicatur meum et illud tuum ». Tolto l'ordinamento primitivo per cui tutto era comune, il passaggio allo stato attuale, alla « distinctio et appropriatio » non si fa per legge naturale (questa anzi prevede la comunità) e non per legge divina (per questa tutte le cose sono del Signore) bensì per *legge positiva*, la quale dev'essere però nel contempo *lex iusta* e *lex authentica*. Ossia: giusta la legge sarà se emanata da retta ragione, secondo prudenza, autentica se sopportata da una autorità legittima. Questa, quando si tratta di autorità politica, può essere di due specie: può risiedere in una persona (ut in Rege Francorum) o in una comunità democratica (« secunda in una communitate residet, ut patet in Italia »). Sia nel primo sia nel secondo caso va escluso l'arbitrio del despotismo o della oligarchia: « Et potest utraque esse iusta ex communi consensu et electione ipsius communitatis » sebbene però sia ammissibile il diritto della dinastia: « possunt concorditer convenire ut committerent illam auctoritatem... vel pro se tantum... vel pro se et sua tota posteritate ». Ma si insiste ancora sulla giustizia, sulla legittimità dell'autorità che è data solo dalla spontanea deliberazione dei singoli: « ista auctoritas merito iusta est, quia potest iuste quis se submittere dominio alicuius communitatis in his quae non sunt contra divinam legem, in quibus melius potest dirigi per illum cui se committit quam per seipsum » (3).

Con quanta circospezione, con quanta prudenza è formulata la legittimità dell'autorità! Non solo risuona in questa definizione la millenaria rivalità fra potere laico ed ecclesiastico, ma anche l'eco della dissoluzione politica nella serie di tirannidi del 13° e 14° secolo (4).

Notiamo ad ogni modo: l'accento della trattazione del Senese si è spostato: moveva dalla documentazione della necessità della proprietà privata e si dilunga invece sulla definizione della giusta

(1) S. 32. a. I. c. 2, 300 D/E.

(2) Ibidem.

(3) S. 32. a. I. c. 3, 301 passim.

(4) Cfr. J. BURCKHARDT, o. c.: ERSTER ABSCHNITT, *Der Staat als Kunstwerk*.

autorità politica. Ma è evidente che la precisazione s'impone per il fatto che dalla tradizione ecclesiastica, come vedemmo, la proprietà privata era stata interpretata unicamente come una sanzione della condizione dell'uomo corrotto (rispetto all'Adamo), regolata in pratica dal diritto positivo. La questione era quindi come sospinta su un piano inferiore, abbandonata alla determinazione degli uomini, e nella stessa misura aveva perso di dignità etica. Ecco perchè acquista tanta maggiore importanza il riportare sul piano della valutazione etica il diritto stesso — mediante la precisazione della sua legittimità.

L'origine storica della proprietà privata è interpretata come suddivisione entro la cella della comunità familiare, oppure come deliberazione comune, (*contrat social*): « sicut forte post diluvium fecit Noe filiis suis, qui eis distinxit terras quas singuli occuparent pro se et filiis suis et posteris... aut... sicut Gen. 13 dicitur de Loth et de Abraam, quia Abraam dedit electionem ipsi Loth quam partem eligere vellet, et ipse reliquam possideret » (1).

Come vediamo, poco di nuovo fin qui rispetto alla tradizione scolastica e patristica. Già San Tommaso aveva addotto le stesse ragioni per la proprietà privata (2), risolvendo una volta per sempre quei dubbi circa la sua validità che si erano trascinati per tutta l'epoca della Patristica in seguito ai famosi passaggi dello Pseudo-Clemente (3).

Ma dobbiamo fare una distinzione: San Tommaso, nella giustificazione della proprietà, ne aveva attribuito la sanzione giuridica al diritto di natura, meglio, a quella parte indiretta della legge naturale che non è generale, ma che per la convivenza umana, sotto la guida della ratio, giunge alla sua « *adinventio* » (4); in altre parole: al « *ius gentium* ». Soltanto la determinazione concreta delle forme con cui tale *ius gentium*, riguardo alla proprietà, si manifesta nei singoli casi, appartiene alla legge positiva. Non diversamente Duns Scoto: le leggi positive « ...*declarant sive explicant illud principium* (cioè il principio: « *pacifice esse vivendum in communitate* ») quae explicationes consonant valde principio naturale universali » (5). In questo punto invece San Bernardino si scosta sottilmente dalla linea dei maestri: per lui, come abbiám visto, la proprietà non può derivare dalla legge naturale (« *ipsa nempe determinavit quod omnia communia essent* »)

(1) S. 32. a. I. c. 3. 302 C.

(2) *Summa th.* 2, 2, q. 66. a. 2.

(3) Vedi quanto detto a tal proposito qui sopra a pag. 47. Cfr. pure: O. SCHILLING, *Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Literatur*, Freiburg 1908, passim.

(4) *Summa th.* 2, 2, q. 66. a. 2.

(5) *Quaest. sup. Sent.* III, dist. 37, q. unica.

ma è puramente derivazione di legge positiva. Dobbiamo forse interpretarlo nel senso di una sanzione più debole, come a dire che, pari ad ogni *lex* positiva, l'istituzione potrebbe essere sempre revocata? E' un'illazione un poco temeraria. Forse saremo più prudenti osservando semplicemente che l'occhio dell'autore è rivolto in prima linea a non esagerare il fondamento giuridico della proprietà privata per preparare più facilmente il terreno alla raccomandazione del precetto di carità. Sta di fatto che sfruttando questo divario fra il Nostro e San Tommaso dal punto di vista psicologico, esso ci appare quasi come un regresso rispetto alla maturazione storica: proprio quando — nel secolo degli enormi arricchimenti — il problema della proprietà diventa acuto ed acquista una nuova problematica, San Bernardino fa un piccolo passo indietro — piccolo ma significativo — nella sua giustificazione. E' davvero costui un pioniere dello spirito nuovo?

Alla trattazione della proprietà si aggiunge una minuta ed ampia disquisizione sulla « *praescriptio et usucapio* », cioè sul diritto di prescrizione, che non può interessarci nei particolari. In sostanza vien ribadita l'essenza della proprietà, distinguendosi che in alcuni casi il diritto canonico non concorda col diritto civile agli effetti della usucapione.

Riassumiamo il nòcciolo della questione della proprietà: si può così poco invocare l'esistenza della proprietà comune nell'età dell'oro per motivare il ritorno ad essa (e così effettivamente facevano i Valdesi, i Saccati ed i « Poverelli Lombardi » che in quell'epoca inalzavano l'invocazione della proprietà comune ad esortazione diretta di restaurazione) come non si può invocare ad esempio la verginità dello stato paradisiaco per giustificare la sua opportunità nel mondo. In questo senso va pure interpretato il brano di San Clemente che abbiamo incontrato: come esortazione alla vita monastica per una *élite*, per quelli « *qui Deo irreprehensibiliter militari cupiunt* », l'invito alla perfezione che *non* è diretto a tutti, o meglio: al quale si sa che non tutti rispondono. Solo in questi casi un ritorno al comunismo primordiale è possibile, perchè solo qui sono ristabilite quelle condizioni di grazia e di santità che ne sono le premesse. In nessun dottore, e nello Pseudo-Isidoro soltanto con la restrizione che abbiamo formulata, la condizione della proprietà comune è eretta come ideale da raggiungere, se non come ideale per una comunità religiosa. Per avvalorare questa interpretazione sia citato il passaggio di Enrico da Gent (1) secondo cui è impossibile all'uomo dotato delle sole forze naturali di mantenere l'ordine di cose della comunanza paradisiaca — del resto lo stesso concetto

(1) Quodlibeta 4, p. 20: « *Haec institutio ex viribus humanae naturae servari non potest, nec potuit nec unquam poterit* ». (sottolin. da noi).

è parte del dogma della Chiesa Cattolica circa gli effetti del peccato originale: da uno stato che sorpassa la facoltà dell'uomo-creatura in quanto è adozione da parte di Dio, l'uomo dopo il fallo viene lasciato cadere sul gradino della natura e delle sue leggi, venendogli a mancare il sostegno divino per cui la sua vita fin'allora era soprannaturale (1).

§ 2. RICCHEZZA E CARITÀ.

La parola evangelica, scarna, aveva lasciato la sua direttiva etica esposta all'oscillazione dell'interpretazione individuale. Nella coscienza del singolo essa deve cristallizzarsi nella forma concreta di questo o di quell'atto. E sebbene la Chiesa abbia a sua volta a formulare una direttiva di interpretazione, essa toglie in gran misura il valore dell'impegno della coscienza singola se — come in certi aspetti della Scolastica — la guida diventa esplicita, si ramifica e si abbassa ad una casistica giuridica. Spesso questa degenerazione è palese anche nel nostro Santo — che del resto non fa che seguire, per ciò che riguarda la forma dell'esposizione, la grande tradizione della Scolastica, — e specialmente nella trattazione dei problemi della ricchezza e della carità. Così la misericordia e l'elemosina vengono inquadrare nel quando e nel come del paragrafo: poichè colui che dà può essere provvisto di beni scarsamente, sufficientemente ed abbondantemente: « ...primo inquam consideranda est facultas substantiam habentis... enim sunt quidam qui habent facultatum penuriam, secundo... qui habent facultatum sufficientiam... tertio qui abundantiam ». E chi riceve a sua volta può essere indigente in tre gradazioni. (« *Necessitas ultima aut extrema* », « *Necessitas arta* », « *Necessitas communis aut media* »). Data quindi da una parte e dall'altra quella specificazione di tre categorie sia di bisognosi, sia di facoltosi, si intreccia una serie esauriente di possibilità per stabilire chi debba aiuto a chi: « Per stabilire dunque il vero obbligo di prestare, coè quando, a chi e in qual modo sia ognuno tenuto a dare a prestito (o carità), è necessario considerare con ingegnoso discernimento (« *ingeniosa discretione et arte* » — non si rivela forse in queste parole il piacere del cavillare?) tutte le predette condizioni di uomini; ed in tal maniera potremo fondatamente conoscere la verità » (2).

Così si uccide il fondamento stesso ed il significato più profondo dell'atto di carità — si educa così a spegnere il calore spontaneo ed irrazionale di un obbligo che appunto perchè radicato

(1) Cfr. SCHEEBEN, O. C. Cap. III: *Il Mistero di Dio nella creatura*.

(2) S. 37. a. II. exordium 352 D.

nella coscienza non conosce limiti e rimane come invito incessante anche quando l'atto esteriore dell'aiuto si compie. Ma il punto interessante è questo: che in tutti i dottori, e così anche nel nostro, c'è una discordanza forte fra la fredda, scheletrica esposizione giuridica ed il calore affettivo, lo schietto amore cristiano alla base di quella. Noi moderni troppo spesso siamo colpiti ed indignati dall'arzigogolare della casistica senza renderci conto che ai contemporanei il fenomeno si presentava sotto un aspetto differente. La fissazione in canoni ed in codicilli era solo l'ossatura nuda della dottrina, nella pratica e soprattutto nella predicazione il calore della partecipazione personale, l'interpretazione umana mutavano la materia fredda in vita plastica e sincerità di commozione. Già abbiamo visto come le prediche in volgare di San Bernardino ci offrono un meraviglioso esempio della resurrezione che la materia dei trattati e dei quaresimali subisce nella bocca del predicatore. Ed a questo insieme di trattato e di predica, di lavoro cerebrale e di fioritura poetica ed umana dobbiamo sempre riferirci noi posteri, cui naturalmente sono conservati in massima parte solo i trattati, secchi ed aridi, se vogliamo interpretare con giustizia la religiosità della Scolastica. Appunto per questa ragione sono tanto preziose le prediche volgari del Campo di Siena, perchè ci mostrano quanto si fosse corretta nella parlata viva del Santo, quando predicava, l'arida casistica dei trattati latini. Ma se c'è un punto nei « Sermones » ove il calore di simpatia umana, francescana, prende il sopravvento sopra la trattazione teorica e fredda, è proprio qui, dove si parla del precetto di carità, dove anche il latino ecclesiastico s'avviva di toni affettivi: Se non puoi soccorrere col denaro, esclama Bernardino, almeno una cosa puoi dare: « ...habes cor, habes affectum, habes... cordis compassionem, teneritudinem mentis, ei mutuum praebe cordis » (1). Da questa sincerità nasce con spontaneità di sentimento l'imperativo dell'obbligo di carità che vale per i ricchi: « Quelli poi che sono ricchi (in facultatibus abundantes) ...sono obbligati a sovvenire col prestito i bisognosi di tutto ciò che è superfluo alla conservazione di sè e dei dipendenti ed alla decenza del loro stato... e se non lo fanno, peccano mortalmente » (2).

Se ci fosse ancora bisogno di documentare che per San Bernardino l'essenziale non è affatto di offrire compiacentemente alle nuove generazioni dei ricchi, dinamici imprenditori d'Italia le scappatoie sofistiche per sfuggire al rigorismo dei divieti canonici, se ci fosse ancora bisogno di sottolineare la sincerità evangelica della sua predicazione in materia di economia, le prediche volgari

(1) S. 37. a. II. c. 1 353 G.

(2) Ibidem, 353 F.

ci offrirebbero un'inesauribile fonte di citazioni; ci soffermiamo sulle più caratteristiche, poichè, come già accennato, nella letteratura sul nostro argomento esse non hanno ancora trovato il loro degno posto. La figura prediletta dalla caricatura del nostro francescano è quella del vecchio avaro: « O vecchio avaro, che non truovi luogo a' tuoi danari, che li vai sotterrando ora qua ora là, tiene a mente che tu li perdarai e morrai e lassarali; e se tu gli hai mal guadagnati, veranno alle mani d'altri, e tu te ne andarai a casa del diavolo » (Pr. II, pag. 70). Evidenti sono in questi quadretti gli intenti di caricatura pittoresca: è la scena della « Aulularia » di Plauto più che della realtà sienese o fiorentina; i ricchi del '400 toscano sapevano bene come impiegare i loro capitali, senza ricorrere al sotterramento! Ma al contadino arricchito, al piccolo commerciante che aveva messo da parte quattro soldi, all'artigiano fortunato, quelle parole andavano a segno: « Così dico a te che hai tanti denari, che tu non sai che fartene: quando gli poni di qua, quando di là, quando li sotterri. O avaro, o avaro, hâne sotterrati? Sì, assai volte. Ma perchè fai così, nel nome di Dio, che gli smarrirai ancora? Quanti credi che sieno di quelli che hanno de' denari, che come si sentono uno piccolo male, subito gli sotterrano, perchè non venghino alle mani di persona; e perchè elli si crede campare, non gli palesa mai a persona? Infine elli si muore e rimangono colà perduti, e non gli ha colui che gli debba avere di ragione, e l'anima sua se ne va infine a casa del diavolo. E tu, donna, hanne fatto mai niuno gruzolo e postili sotto terra, eh? E così dico di tutte le cose le quali ha bisogno il pòvaro. O rico, di ciò che tu hai divizia, vedendo il pòvaro che n'ha bisogno, se tu non ne gli dà, tiene a mente che tu ne sarai punito, se non di qua, almeno di là. O se tu gli sotterri, non vedi tu che tu no n'hai bisogno? Egli si vede bene che n'ha bisogno el povaretto che stenta in pregione per cinque soldi » (Pr. XL, pag. 937). « E colui perchè non gli fussero tolti, che n'aveva assai, e era vecchio, faceva de' suoi denari come fa la gatta de' suoi gattucini: pòlli oggi qua, domane colà. Così faceva lui quando gli poneva sotto al letto; quando gli sotterrava ne la stalla, quando gli metteva fra il panico, quando fra 'l grano, quando fra le fave; e tante volte gli aveva rimossi qua e là, che infine non si ricordava dove gli aveva posti, e andavali cercando e piagneva » (Pr. 42, pag. 977).

Ma più seri sono quei passi dove si profila la tesi nota che il ricco deve considerarsi non padrone assoluto delle sue ricchezze, ma quasi amministratore, s'intende, per conto dei poveri, dei bisognosi:

« Crede a chi ha bilanciato il mondo; quale è meglio o a ragunare o a dare per Dio? Sappi che per niuno modo non t'è lecito a ragunare, se non per colui che n'ha bisogno. ...Cerca uno citta-

dino che abbi de la robba assai, che e' sia rico: tu vedi che egli non n'ha bisogno, e egli pure raguna per sè, e non se ne fa niuna coscienza, però che, come io t'ho detto, quella robba non è sua, anco è di colui che n'ha bisogno » (Pr. XXXVIII, pag. 870).

« Ma mira s'io dico il vero! Se egli non n'ha bisogno a raguna pur per sè, pur per sè, che credi che questo sia? Non altro che avarizia. Se egli non n'ha bisogno lui, egli il die dispensare a' pòvari, o a spedali, o in cose piate » (Pr. XXXVIII, pag. 866).

« O donne ricche, e voi, citadini ricchi, a voi toca questo ch'io dico ora: *Pietas super omnia valet*. — La pietà è buona in tutte le cose che si possono fare. — Hai de le richeze? Or convertene in utilità e bene del prosimo. *Se' tu rico?* Sì. — *Or sappi che tu se' spenditore di Dio*. Fa che tu ispenda di queste richeze del tuo signore Idio, come tu vedi il bisogno. Sai? — Quando tu vedi uno poveretto innudo, va' e vestelo: così quando tu vedi uno poveretto in prigione, va' cavanelo e rendelo a' suoi figlini che stentano: e se elli ha bisogno, va' e soviello, mandagli del grano a casa per lui e per la sua famigliuola » (ibidem).

La sorte dei debitori insolventi cacciati in prigione gli stava a cuore in modo speciale: ripetutamente, durante le prediche di Siena, si riferiva ai prigionieri rinchiusi non tanto distante dal pulpito dove (1) predicava, e li raccomandava alla carità dei Senesi: « Or guarda. Voi avete tre scalzi in prigione, senza niuno bene di Dio o di mondo... Ora l'è mancato ogni bene: egli non hanno limosina, eglino non hanno aiuto, eglino non hanno niuno amaestramento di ben vivere, eglino non hanno niuna consolazione: anco so' stati tanto abandonati, che per insino a non avere del pane, nè avere da dormire... E però, o donne, io ve gli racomando che voi n'aviate qualche piatà... che voi lo' mandiate qualche panicello, qualche paio di mutande, qualche camicia, che so che voi ne sète fracido: tante n'avete in casa che non ne fate nulla, e loro n'hanno necessità grandissima... Se voi ârete piatà di loro, voi lo' manderete qualche panicello, qualche poco di vestimento per ricupirli: voi dovete credere che ellino non sono quine se non per miseria. Fate che e' vi siano racomandati » Pr. XXXV, pag. 811). E niente saprebbe meglio documentare il carattere di Bernardino quanto l'umile fatto che, non contento dell'esortazione alla carità fatta dal pulpito, il giorno dopo le parole testè riferite egli di nuovo scende alle prigioni per controllare se le sue concittadine abbiano davvero messo in pratica la sua preghiera; il risultato — ahimè, alquanto magrolino — lo sentiamo dalla predica tenuta due giorni dopo (Pr. XXXVII, pag. 845):

(1) Le prigioni erano nel Palazzo Comunale.

« Tu non pensi più là: corpo satollo, anima consolata. E quante camicie avete mandate qua giù a quelli povaretti prigionii, eh, o donne? Ma io v'ho per iscusate per uno modo. Io pur sento che presso a due camiciuola e due paia di mutande e un paio di calsaccie rotte l'è stato mandato (!). Ma credomi che infine voi morrete ne la vostra robba, e 'l diavolo ve ne porterà ».

Poi ancora sul tema del ricco, amministratore per conto dei poveri:

« Adunque tu vedi che essendo ne l'abondanza de la robba, e un altro ne la necessità, tu ne debbi dare a quello bisognoso, e non dandoneli di quello che tu hai d'avanzo e lui carestia, sempre pecchi. Io dico bene così, che egli t'è lecito di serbarti il tuo bisogno, ma dal bisogno tuo in là, tu debbi sovvenire il pòvaro per amore di Dio; e dicoti che quello che tu dai, il debbi dare con discrezione. Non consideri tu che se Idio t'ha data abondanza de' beni della terra, egli te l'ha data perchè tu sia suo dispensatore? Adunque, avendosi Idio fatto suo dispensatore, e tu per avarizia non ne dai ai pòvari, a' religiosi, a' miserabili che ne patono stento, sempre pecchi, non la puoi usare senza peccato mortale » (Pr. XXXVII, pag. 848).

Ai suoi poveri il Franciscano pensa incessantemente:

« E per questo vi prego quanto so e posso, che voi siate caritativi: che se operate questa virtù, voi n'arete poi uno premio eternale in gloria... E che credi anco che dica a queste donne che hanno veduto il povaretto mezzo innudo aghiacciare, e elleno hanno vestimenti tanto grandi che cuoprono la terra, tanto son lunghi? Simile di coloro che hanno le maniche tanto larghe, che se ne potrebbero ricuoprire parecchi pòvari... Simile penso di colui che ha parecchie letta in casa sua da potere albergare il pòvaro, e più tosto ha voluto lassarlo nella via, che ricèvarlo in casa. Anco considero di molti crudeli, che âranno âuto averè da uno povaretto cinque soldi, e ârannolo fatto mettere in pregione e fattovelo stentare, e volutone prima le carni, che cavarnelo vivo... Simile, Dio t'ha dati de' denari in abondanza: ora ti manda el pòvaro e fattene chièdare per suo amore, che tu ne gli dia. Come se' tu tanto villano, che tu il mandi via senza? Quel denaio è di Dio... Come tu vedi il pòvaro bisognoso, dàli da mangiare, dàli da bere, rivestilo, siene pietoso: dàgli uno denaio, acciò che quando non potesse avere del pane per amore di Dio, che almeno egli el possa comprare » (Pr. XL passim).

Di quanto egli tenga in conto, oltre al bisogno, anche la dignità umana del poverello, testimoniano le esortazioni sul *come* far elemosina:

« ...Vuol dire che quando el pòvaro ti viene a casa, che tu gli dia uno pane e così aguatatamente metteglili sotto el mantello,

che a pena tu sia veduto da te medesimo. Oh ella piace a Dio quando tu la dai sì occulta, che tu non se' veduto! » (Pr. XLI, pag. 949).

« Più rallegra una parola quanto tu dai la limosina, che tu non pensi. Oh, ella è sì cara, quando tu la dai volentieri e dimostrilo cor una dolce parola!... E però ogni volta che tu vieni a dare, dà presto e allegro. E più piace al pòvaro uno bicchiere d'acqua con allegrezza e con prestezza, che uno quartuccio di vino con accidia o con stento (Pr. XL, pag. 942).

E bastino questi accenni. Innumerevoli altri passaggi, simili a questi, si trovano nelle varie prediche italiane del 1427.

Ora dobbiamo però tener presente un fatto: in tutte queste esortazioni alla carità, si ha in mente l'elemosina vera e propria, la carità fatta al mendicante. Insieme con tale forma di carità v'è poi quella del *mutuo di carità*, come abbiamo già visto nei passaggi latini, il prestito per aiutare il bisognoso, che, appunto per esser nato da un impegno caritatevole, dev'essere gratuito. L'ingiunzione ha il suo fondamento nell'evangelico « *Mutuum date nihil inde sperantes* » (S. Luca, VI, 35) (1), ed è quindi la tipica forma di soccorso in una organizzazione del tipo familiare come presso gli Ebrei (2), come risulta pure dal passaggio del Deuteronomio sull'usura (3), perchè solo ivi, in una società in cui i rapporti sono ancora talmente intimi da lasciare il rapporto diretto della conoscenza personale fra i singoli è possibile pensare al prestito come atto di carità. Perciò esso è simbolo della comunità fraterna, l'atto tipico della assistenza personale secondo la parola evangelica. La elemosina pura, la donazione, viene in seconda linea. E' l'atto meno nobile, più tipico di una società che sta per diventare anonima nei rapporti vicendevoli dei suoi membri.

In secondo luogo è da notare, parlando dei problemi della ricchezza, che l'impostazione della Scolastica si accentua sulla questione del loro uso. L'uso delle ricchezze è impegnativo: « ...dicendum est quod superfluum... illorum (cioè dei ricchi) sit proprium quantum ad... auctoritatem ministrandi; tamen quantum ad usum illorum est in quibus sunt signa probabilia necessitatis extremae » (4).

(1) Il versetto è: Verumtamen diligite inimicos vestros: benefacite, et mutuum date, nihil inde sperantes: et erit merces vestra multa, et eritis filii Altissimi, quia ipse benignus est super ingratos et malos.

Parecchi codici latini hanno però: «nihil desperantes... », cioè non disperando di ricever da Dio la ricompensa.

(2) Come è noto, è questo il pensiero svolto da Max Weber. Il suo tema dello sviluppo da un'etica di tradizione di tribù ad un'etica universale, per ogni società, è l'oggetto di un recente studio accurato da parte di: BENJAMIN N. NELSON, *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton 1949, che però tratta solo sommariamente il periodo prima della Riforma per poi dilungarsi su quello posteriore.

(3) Deut. XXIII, 20-21.

(4) S. 137. a. II c. 3. 354 A.

Il ricco cioè è quasi amministratore di beni per conto dei poveri. Concezione che è congrua con uno stato di ricchezze tradizionale, in un'organizzazione statica, poco mutevole, dove in maggior parte i beni si mantengono per eredità. Perché se poi le forme cominciano a mutare, se la ricchezza diventa uno stato accessibile ad un nuovo strato sociale, mediante ingegno ed applicazione, come si potrà allora far fronte al rimbrotto di chi ha avuto successo? « Sogliono alcuni scusarsi dicendo: questa sostanza, queste ricchezze sono mie, io stesso con le mie sollecitudini ed i miei sudori le ho acquistate. Perché debbo dare ad altri quel che è mio? Se ne hanno bisogno, s'industrino anch'essi come ho fatto io, e si affatichino per acquistarle » (1). Di fronte a questo argomento del commerciante o dell'industriale arricchito, perde valore anche l'invettiva di S. Ambrogio: « O impudens dictu, quae propria dicis, quae? ...quando de ventre matris tuae existi; quibus quæro facultatibus, quibus subsidiis stipatus ingressus es? » (2).

L'uso delle ricchezze, poi, ha questa regola fondamentale, come già abbiamo notato implicitamente: che l'opera di carità di prestare ai bisognosi va fatta con i mezzi che sopravvanzano al sostentamento proprio ed al mantenimento del decoro della posizione sociale (*decentia status*). E' evidente che tutto dipende da questa definizione e dalla sua portata, è evidente pure che la regola è eretta in una società statica e tradizionale e che male si applica all'incipiente dinamismo ed alla rivoluzione delle forme di vita. Già le leggi suntuarie fino al XIV secolo mostrano che bisogna frenare i bisogni crescenti di lusso, e come ogni simile ingiunzione (nell'antica Roma, per esempio), sono sintomi di un periodo di crisi, di fermentazione che sta preparando il nuovo genere di vita. Così al tempo della Repubblica, anche Firenze ebbe l'esperienza di una dilagazione di bisogni nuovi di lusso e di arricchimento di forme di vita — ed anche a Firenze si volle dapprima combatterle come nocive alla rigidezza dei costumi repubblicani. Se per onorare qualche forestiero si voleva sorpassare i limiti di lusso concessi dall'uso, si doveva chiedere la licenza ai Priori della Libertà, con giuramento che quegli onori si facevano agli stranieri solo « a magnificenza della città ». Questo permesso costava 10 fiorini d'oro per ogni festa ed una multa di 25 fiorini minacciava chi trasgredisse anche in piccolezze le imposizioni del permesso speciale. La severità dei costumi casalinghi (riferisce Peruzzi che era vergogna dire di qualche cittadino: « egli tiene in casa argenteria ») contrastava però stranamente, già allora, con lo splendore in pub-

(1) S. 37. a. II. c. 3. 354 A/B.

(2) *Decr. Grat.*, I pars, di. 47. c. VII.

blico, di modo che già Borghini ebbe a dire che i Fiorentini di quel tempo erano Catoni in casa e Luculli fuori (1).

Evidentemente, oltre alla causa profonda di un rinnovamento spirituale ed un aprirsi alla terrenità, di cui abbiamo già parlato, contribuirono moltissimo a questo aumentato bisogno di lusso i contatti sempre più intensi con l'Oriente — anche qui regge il parallelismo con la situazione di Roma sotto l'Impero, con la differenza che gli scambi con l'Oriente ora sono molto più intensi e più estesi (2).

Ma San Bernardino non si limita a ripetere le accuse tradizionali contro lo sperpero. La sua predica si accanisce contro il lusso con una violenza oratoria personale, tanto più vivace per noi in quanto conservataci nella spontaneità oratoria delle prediche italiane. Come in Roma e come già ai tempi di Dante (3), è il lusso femminile che appare ai Catoni come il germe della corruzione » (4).

(1) PERUZZI, *Storia del Commercio e dei Banchieri di Firenze*, Firenze 1868.

Sembra che al tempo della Repubblica tutti gli arnesi di casa fossero di ottone, meno 3 o 4 pezzi di argento, ma « le casse erano piene di oro ». Da ottobre ad aprile non si poteva usare nelle case dei privati lumi di candele di cera; torce e doppietti erano solo leciti per accompagnare i convitati alle loro case (pag. 357).

(2) Chi voglia farsi un'idea delle estensioni dei viaggi commerciali dei Fiorentini in questo periodo legga in BALDUCCI PEGOLOTTI le istruzioni per i viaggi in Cina, citate da PERUZZI, o. c.

Il viaggio fino a Pechino, allora Cambalù o Chambalek durava circa 300 giorni, di cui parte a cammello, parte a cavallo, parte con carri, con asini ecc. Pegolotti descrive con minuzia le tappe del viaggio e la differente sicurezza dei diversi itinerari.

Di fronte a queste imprese i viaggi commerciali verso il Medio Oriente e persino verso Persia ed India dovevano sembrare piuttosto correnti.

(3) *Paradiso*, Canto XV, vv. 97 e segg.:

« Non avea catenella, non corona,
Non donne contigiate, non cintura
Che fosse a veder più che la persona;

Bellincion Berti vid'io andar cinto
Di cuoio e d'osso, e venir dallo specchio
La donna sua sanza il volto dipinto.

(4) Firenze aveva emanato moltissime leggi, dai tempi di Dante in poi, per frenare e regolamentare il lusso della acconciatura femminile. Il cronista Melchiorre Stefani ci racconta che sotto il governo del Duca di Calabria le donne fiorentine ottennero attraverso l'intercessione della sua moglie che si permettesse l'uso di certe trecce (probabilmente posticce) proibite in addietro. Cfr. PERUZZI, o. c.

Se ci chiediamo quali sono le cause di queste leggi suntuarie, ci accorgiamo che forse più dell'esigenza etica era determinante la preoccupazione del Comune di impedire ai cittadini lo spreco delle ricchezze in lusso, a detrimento delle casse comunali. (PERUZZI: « I Fiorentini avevano troppo allargato la mano nei conviti e nei vestimenti delle donne loro, talchè non poteano più

« Grande malignità e peccato è, credetemi, è 'l portare tanta robbia in capo; che avete imparato ognuno e ognuno a portare una balla... che di quello ch'io mi ricordo da quindici anni in qua, tanti modi, tante forgie, ch'io trasecolo. Per certo voi sête più uscitemi dal manico, ch'io non ârei mai potuto crêdare... Io vego tale che porta il capo a trippa, chi il porta a fritella, chi a taglieri, chi a frappele, chi l'aviluppa in su, chi ingiù. Oh, egli è il mal segno tante forgie! Ponetele giù, vi dico. Così a voi donne, ponete giù tante vanità: che se voi vi vedeste, voi parete pure civette e barbagianni e locchi » (Pr. XXXVII, pag. 856).

Oltre alle acconciature del capo, sono le code alla moda che attirano lo sdegno di Bernardino: « O donne, ditemi: chi fa la coda de la donna quando ella va per via di state? Fa polvere, e di verno s'imbratta nel fango, e colui che le va dietro di state, si ha lo incenso che ella fa, e chiamasi quello lo 'ncenso del diavolo. Or vediamo: di verno infangasi e guastasi il vestimento da piei, chè s'involle nel fango come fa una porca, e poi vi perde uno di a dizaccarlo. E se ella lo fa nettare a la fante, quanti vermocani le manda, dicendo villania de la sua madonna porca ». (Pr. XXXVII - pag. 858).

Oppure sono i rapidi cambiamenti di moda, spesso provocati ed introdotti da donne di facilî costumi, la cui foggia nuova di vestire anche le Senesi vogliono imitare: « E trovaranovi con tante vanità, che voi gli farete godere. Voi cioppe grandissime con forgie nuove; voi ghiandarelle; voi avete dimolti ornamenti d'ariento; voi coll'ale a le cioppe, e col guaio da capo o giù giù a le maniche. Donne, fate che voi vi vestiate di nuovo, che ci è venuta quaggiù nel mal luogo (1) una con una nuova forgia; che ci è stata persona che ha mandato per lo vestire de la meretrice: perchè ha forgia nuova, e hallo messo indosso alla figliuola, e mostratola al sartore, dicendo: — Io la voglio fatto a questo modo. — Oh, se io l'avesse a fare, ch'io fusse tuo marito, io te ne darei una pèsta con calci

fornire al Comune i denari per le gabelle e per le spese di guerra »). Riferiamo per curiosità alcuni estratti degli Statuti fiorentini in materia di lusso:

« Niuna donna, di qualunque condizione sia, possa, ardisca o presuma per alcun modo nella città, contado o distretto di Firenze portar perle, nacchere e pietre preziose o in capo, o addosso o in qualche altra parte del corpo nè sopra alcun vestimento nè sopra alcuna altra cosa che addosso portasse... ecc. ».

« Item, non possa, ardisca o presuma portare alcun broccato d'oro o d'ar-gento, morato o inargentato, ricamato, cucito o nastrato o profilato... ecc.

« Item, non possa... portare più argento che una libbra tra ghirlanda o imbottonatura o in altro modo o in capo o addosso... nè più di tre anelli in tutto, con solo una pietra per anello, ecc. ecc.

(Citati da Peruzzi, dove manca però l'indicazione di date).

(1) Una viuzza laterale vicino al Palazzo Comunale, che in quei tempi era la Suburra di Siena.

e pugni per modo, ch'io te ne farei ricordare un pezo » Pr. XXXVI, pag. 829).

Ritorna poi il noto concetto della « decentia status »; il lusso è oltrepassare il conveniente riguardo allo stato sociale:

« Quarto segno di peccato che dispiace a Dio, si chiama preziosità, di colui che vuole vestimenti preziosi di veluti o drappi di seta. Sai che ti dico prima prima? Dico che chi si veste di quello che non appartiene a lui, fa peccato mortale; dico che il rico die vestire onorato più che l'artefice, si bene: ma non voler vestire tanto onorato, che tu passi il termine. Che bisogna tanti vestiti di seta a Siena, che tanti ricami, eh? » (ib. pag. 842).

Infatti, se la sua predica si dirige in prima linea contro le donne, anche la moda maschile non è risparmiata: « Donna, anco t'amonisco che tu non porti più seta, ma io ho inteso che egli la porta ora l'uomo... O giovane, io mi voglio un poco cominciare a te. Quando tu vai co la gamba tirata, stringato intorno, a gamba rotta, e a calza sbarlata e fessa, e 'l farsettino al bellico; per certo che a questi portamenti tu dimostri d'essare quello che tu se' ». (ib. pag. 839).

Nasce in questo primo quarto del Quattrocento la « giornea », una veste di tipo militare, a mo' di mantellina, con frastagli, e subito San Bernardino prende di mira la nuova moda: « Così quando tu torni a casa, tu ti trai la giornea fra suore e cognate e parenti, dove si possono specchiare in ogni ribalderia; e per questo si viene talvolta a altro. Hai tu posto mente come la giornea è fatta? Ella è fatta come una covertina di cavallo co le frappe da lato e da piè, sicchè tu porti il vestire a modo che la bestia. Viene a dire che tu sei una bestia vestita da la parte di fuori: puossi giudicare a vederti vestito come la bestia, che tu debbi èssare dentro come una bestia. ...O giovinazzo, che non ti curi di nulla, sappi che a Dio non piace che tu porti la calza, come tu la porti, a gamba rotta o fessa con salsa verde, sai, e col farsettino tanto corto... E così la giornea con tante frappe e intagli, che dimostra che tu hai tutto il cuore intagliato... » (ibidem, pag. 839).

Le donne senesi di quel tempo mettevano grande cura nell'« imbiancare » i capelli, ossia nello imbiondirli al sole; così che nei giorni assolati di estate sulle altane e sui tetti della città si poteva scorgere il brillio e lo splendore dei cerchi piatti di rame, messi a guisa di cappello senza cocuzzolo, e sul quale si scioglievano le chiome delle vanitose (1). « E che ti significa altro, o donna, che sempre ti sechi il capo per la vanità de' tuoi capelli, ponendovi tanto studio che mai non hai il capo in altro, se non a

(1) Cfr. le descrizioni in « Diana », rassegna d'arte e vita senese, Anno V, 1930, Fasc. I e II: LILIA MARRI MARTINI, « San Bernardino e la donna ».

fargli imbiancare! » (Pr. XXXVI, pag. 825). Simile è la sua invettiva contro l'uso di capelli posticci: « Peggio ciè: Che diremo di colei che non porta i suoi; anco ha fatte le code degli altrui, che saranno anco cagione di farti patire molta pena nell'altra vita? » (ibidem).

Ed infine tutto si riassume nella minaccia contro le città ribelli ad ogni esortazione, incamminate, secondo il Santo, sulla via della perdizione, altrettante Sodome e Gomorre:

« Udiste mai che Siena stesse involta in tante lussurie e in tanti vizi, e in tante ricchezze, con tanti ornamenti di vestiri, quanto ella sta oggi? Questo dimostra tutta la scorza de la vita carnale vostra... Doh, immè, io vo' bilanciando sempre di queste tali cose per vostro ben vivere; e vo' misurando ciò che voi fate, e vego tanti peccati! Io vego tanti disordini: io toco tante vostre cose scorrette? E hovene tanto detto, e anco so che per altri che per me anco v'è stato dettol!... Sai che medicina bisogna a te, Siena? Bisogna il bastone: cotali bastonate saranno atte a poterti fare dirizare. Io non so' s'io so fuore di me!... Credetemi, credetemi, che voi sête presso al giudicio di Dio!... Iddio versarà l'ira sua e 'l giudicio suo sopra di te, città di Siena... Credetemi, credetemi, che io aspetto anco di sapere i guai vostri. Oimmè, che a me me 'ne 'ncresce, e non so io stesso che farmi. Io ho fatto dal canto mio ciò ch'io ho potuto per trarvi de la mal vita, poi ch'io v'ho dimostrato come voi dovete lassare il vizio, nel quale sête, e no ne volete uscire... O città di Siena, quanto stai male!... Siena, Siena, o Siena, io temo, io temo che tu non sia disolata! Per certo io ne temo, se tu non t'aconci con Dio » (Pr. XXXV, passim).

Ed ancora: « Noi potiamo dire la città di Siena èssare il pedone del fico. El primo anno si è quando io ci fui, che con la parola di Dio v'indussi a rëndare frutto all'altissimo Idio. El secondo anno ch'io mi partii, credetti che voi faceste meglio che quando io ci ero; non che voi aviate fatto frutto, ma voi faceste peggio che mai. El terzo anno è ora questo, là dove io v'ho trovati pegio disposti a rëndare frutto, che forse voi fuste mai. Idio ha aspettato e aspettato, e voi non fate niuno frutto che sia a sua laude, ma fate ogni cosa contraria alla sua volontà; onde che elli è già indegnato, e credetemi che ha in pensiero di tagliare questo arbore, poi ch'elli è disposto a non volere dare il frutto, come elli ha aspettato già cotanto tempo. Ma se elli ârà tanta pazienza d'aspettare questo quarto anno, e tu non li rendi frutto, guardati, guardati, poi guardati, Siena (Pr. XIV, pag. 308).

* * *

In tutto ciò si delinea, come vediamo, la figura del censore. Ed è naturale, ed avviene sempre in circostanze simili, che i *sintomi*

dello sradicamento dalla forma tradizionale della vita cristiana medioevale, soprattutto in quanto sradicamento dall'interiorità spirituale, siano presi come le *cause* stesse dei cambiamenti, e la lotta è diretta contro i sintomi. Capita allora talvolta che quello che si crede essere il male della « modernità », il distacco della tradizione, quasi si cristallizzi in determinati fenomeni che magari non sono nemmeno in proporzione, quanto alla loro portata ed al loro significato, con l'intensità con cui sono combattuti.

Un esempio tipico ed essenziale servirà ad illustrare questo fenomeno. Abbiamo visto che per San Bernardino il « mutuum » è l'atto tipico del soccorso caritatevole. Perciò il prestito contro interesse, cioè l'usura secondo la terminologia del tempo, come vedremo più innanzi, diventa il simbolo dello spirito contrario e simbolo allo stesso tempo di un nuovo uso infamante: di approfittare di un atto essenzialmente caritatevole per trarne profitto: « L'usura vende le grazie; poichè il prestare è un'opera di grazia di sua natura; la quale opera attraverso l'usura si fa venale » (1). Ma si va più oltre nel ragionamento: chi così agisce è l'uomo corrotto ed infetto, in cui la voce di Mammone soffoca la voce di carità. Ora è essenziale vedere questo: l'usuraio, beninteso, è sempre esistito; ma adesso egli diventa simbolo del nuovo spirito avido di guadagni — lo spirito che con la regola del profitto, del calcolo, dell'utilitarismo vuol soppiantare la regola d'amore e lo spirito di carità. Così, quando San Bernardino lancia le sue invettive contro l'usuraio, più che all'usuraio in senso « tecnico » dobbiamo pensare alla caricatura distorta del nuovo commerciante, del nuovo finanziere, dell'imprenditore: costui, in generale, come avremo da vedere più innanzi, sarà giustificato, anzi, lodato dal nostro Santo. Ma in quanto rappresenta e personifica lo spirito di illimitata sete di guadagni, diventa un *démone*:

« Genera infatti l'usura un ardore infinito ed una sete insaziabile di guadagno » — « Infatti, quanto più l'usuraio possiede, tanto più vuole » — « L'usuraio ingordo (*cupidus*) quanto più guadagna, tanto più desidera guadagnare ». Si accuisce all'estremo la parola evangelica: che non si può servire contemporaneamente due padroni, e qui acquista significato della scelta fra sete di Dio e sete d'oro nell'egoismo: « Consta infatti esservi due specie di sete: l'una generata dall'amore di Dio, l'altra generata dall'amor proprio. Con la prima si desiderano le cose eterne, con la seconda quelle terrene » (2). Ecco dunque l'aut-aut irriducibile che simboleggia la

(1) S. 43. a. II. c. 3. 426 C.

(2) S. 45. a. I. c. I. 439 C.

minaccia sovrastante a tutta l'epoca e a tutto il mondo. « A charitate labitur mundus... in cupiditatibus se immergens » (1).

Questo nuovo dèmone, servo di Mammone, simboleggiato nella figura dell'usuraio, è tratteggiato con le tinte più fosche, con le immagini più nere che si possano immaginare, in una interminabile variazione di temi: « Pensano che molto accumularono con le astuzie, con i raggiri, con le doppiezze: si compiacciono e si gloriano di averle usate; sperano di usarne ancora, e forse di maggiori » (2). « Siccome gli idolatri adorano gli idoli, così gli avari adorano la pecunia ». « (Essi) ... attribuiscono al danaro la potenza del Padre, la sapienza del Figliuolo e la clemenza dello Spirito Santo » (3).

« La terza empietà abbominevole che nell'anima produce l'usura è un sentimento ed uno spirito di bestemmia contro Dio » (4). « Sono anche gli usurai in un certo modo dei predatori e dei ladri; e ciò per quattro ragioni... » (5). « Gli usurai, i quali con empietà e con simulata malizia involano i beni altrui, che tolgono il pane dalle mani degli affamati e la bevanda agli assetati... che rapiscono dal dorso dei nudi i vestiti... che a guisa di lupi rapaci si saziano delle carni dei miserabili ». — « Questi... dà in mano al diavolo uccisore delle anime i propri figli, lasciando loro le ricchezze che malamente acquista » (6). « In terzo luogo patisce l'usuraio in punto di morte dura persecuzione; poichè avendo offeso non solo Dio, ma tutte le creature... quanto v'ha di creato, udita la sentenza di Dio, lo perseguita... » — e qui la fantasia del Senese non conosce più limiti: « ...perciò tutti i beati e gli angeli alzano contro di lui la loro voce e dicono: all'inferno, all'inferno... i cieli esclamano: al fuoco, al fuoco... *planetae etiam clamant: ad profundum, ad profundum* » (7).

Si deve beninteso tener conto anche di un altro fatto se si vogliono interpretare nel loro giusto valore questi anatemi: l'effettivo danno provocato dalla pratica dell'usura alle classi inferiori. Di questo parleremo più avanti trattando l'usura stessa. Ma questo non basterebbe mai più per spiegare la violenza e la voluta pittoresca popolare della condanna. Vedremo del resto più oltre tutta la teoria dei titoli d'interesse che rendono lecito il prestito ad interesse con motivazioni in buona parte puramente dottrinali, non sostanziali; anche ciò sarebbe incongruo con i passaggi citati ora se questi fossero interpretati letteralmente come diretti contro

(1) Vedi pag. 41.

(2) S. 43, a. I. c. 2. 423 G.

(3) S. 43, a. II. ex. 425 C.

(4) S. 43, a. II, ex. 426 D.

(5) S. 44, a. I. c. 4. 434 G.

(6) S. 44, a. II. c. 3. 436 B/D.

(7) S. 45, a. III. c. 3. 446 H.

l'usura in sè. Quella Filippica è diretta invece contro lo spirito tutto intiero di una nuova concezione dell'esistenza, in cui l'affanno per l'arricchimento, il capovolgimento della gerarchia dei valori, dilaga sempre più.

Se ora guardiamo indietro, possiamo discernere il tratto caratteristico della posizione di Bernardino riguardo al problema della ricchezza e della carità: non è più, come in San Tommaso, la preoccupazione di stabilire la portata del « *superfluum* » (1) e di chiarire quindi i limiti della « *decentia status* »; presso San Bernardino in prima linea si tratta di una preoccupazione pratica: degenerazione di costumi per lusso sfrenato e sete di guadagni — e sul piano pratico egli affronta la questione con l'invettiva. Non analisi dottrinale-giuridica, quindi, ma polemica (2).

§ 3. ETICA DEL COMMERCIO.

Contro un dato spirito, dunque, si rivolge la predica di Bernardino. E risalta ciò nell'opporre allo sfrenato ardore d'oro dell'avarò la giusta misura entro la quale l'attività del commerciante, del fabbricante e del finanziere ha valore positivo: infatti « vi sono alcune azioni che non possono mai essere cattive; altre che mai possono essere buone; e molte che possono essere ora buone, ora cattive... tra le quali anche il commercio (*mercatio*). « Il punto essenziale è la preoccupazione di « bandire nelle vendite e nelle compere dal cuore dell'uomo... l'avarizia » (3).

Il commercio dunque, per San Bernardino, è un onesto e lecito impiego. Che sia così, ce lo dice la ragione, presentandoci le utilità che da esso derivano: un'utilità generale, per cui allo Stato si procura tutto ciò di cui ha bisogno mediante l'importazione. Si potrebbe dire: prima funzione del commercio, lo scambio internazionale. (*Constat enim quod multa desunt uni patriae seu urbi, quae in altera superabundant*) (4).

Che questo scambio internazionale sia affidato ad un ramo specializzato ha la sua ragione nella razionalità della divisione del lavoro: « ...quelli che attendono all'agricoltura ed all'artigianato (*artibus mechanicis*) od al governo od al servizio militare, non possono comodamente andar altrove a far provvisione di quelle

(1) Cfr. a proposito: ADOLFO VYKOPAL, *La dottrina del « Superfluo » in San Tommaso*, Morcelliana, Brescia 1945.

(2) Naturalmente questa differenza è anche una differenza di stile e di intendimento: sebbene il « *Quadragesimale de Evangelio aeterno* » sia definito da S. B. stesso come un « *tractatus* », egli non può smentire la sua natura di predicatore popolare che non si può confrontare con la figura di San Tommaso.

(3) S. 33. exord. 310 D/E.

(4) S. 33. a. I. c. 1, 311 B.

cose che sono necessarie alla conservazione della vita; in più, non tutti posseggono nè l'ingegno nè l'abilità opportuni (nec insuper ad hoc omnes industrias et peritiam habent) » (1).

Un'altra utilità del commercio risiede nel fatto di rappresentare l'anello di congiunzione nell'esplicazione di tutti i mestieri e di tutte le arti fra di loro: « Tutti infatti coloro dai quali i Negozianti comprano e coloro ai quali vendono — a parte il loro ragionevole guadagno — possono trarre da questo fatto un guadagno adatto ».

Infine la funzione di uguagliare i prezzi di differenti luoghi: « ...perchè ciò che è abbondante ed a buon mercato in una terra, in una altra terra o nella patria è necessario, raro e caro ».

L'importante in tutto ciò è il fatto che San Bernardino insiste sull'utilità del commercio come fattore *cosciente* personale che conferisce dignità alla professione appunto per la consapevolezza di essere inseriti nell'ordinamento globale delle funzioni umane. Solo in questo senso, come cosciente servizio verso la comunità, si giustifica il commercio, ed il singolo commerciante, per Bernardino, si giustifica solo per mezzo dell'impegno personale, della « fatica » in senso lato; lo stesso concetto, come vedremo, che sta alla base della condanna delle operazioni finanziarie e che ritorna, sotto altro aspetto, nell'ammissione dei titoli d'interesse.

Alla sua attività dunque il commerciante deve attendere con perizia, abilità, cognizione, e deve sopportare rischi e pericoli. (« In mercatione concurrunt ...industria ...solicitudo ...labores ...pericula ») (2). Attraverso questo impegno, come dicemmo, nasce la giustificazione del commercio come mestiere e del suo utile come guadagno: «-E' in verità, come l'arte e l'industria dell'artefice a ragione gli riportano frutti, così anche l'industria del mercante... » (3).

(1) S. 33. a. I. c. 1, 311 C.

(2) S. 33. a. I. c. 1, 311 passim.

(3) S. 33. a. I. c. 1, 311 G.

Il Doren afferma (A. DOREN, *Die Florentiner Wollindustrie vom 14. bis zum 16. Jahrh.*, Stuttgart 1901), che la funzione del commercio di creare valori fu ignorata dal Medioevo, e dice testualmente (pag. 143): « Die Einsicht in die wertbildende Funktion des Handels blieb dem mittelalterlichen Geist im allgemeinen verschlossen... Kaufen, um zu verkaufen, um des zu erzielenden Gewinnes willen, blieb ein dem Sittengesetz widerstrebendes, Gott ungefälliges Tun ».

Ci sembra, per quanto abbiamo esaminato qui sopra, che per San Bernardino la prima parte della affermazione di Doren più non valga. Al contrario.

Quanto alla seconda parte, essa ci sembra male impostata. La caratteristica dell'uomo moderno, in questo campo, è che egli non si pone più del tutto il problema in questi termini; per lui l'attività commerciale è divenuta un'attività meccanica e necessaria per il sostentamento, avente in sè il suo scopo, quindi (in sè) esulante da una valutazione etica. Che invece all'uomo antico possa ancora affacciarsi il problema di una relazione più profonda fra attività

Della legittimità del commercio, dice il Senese, fa inoltre stato la Sacra Scrittura: non esplicitamente, ma implicitamente, condannando in certi passi, come nella Cacciata dal Tempio (1), non l'atto in sè, ma in maniera inequivocabile, la condizione e la circostanza come sintomi di un abito mentale che per cura egoistica perde il senso del sacro e del profano.

A ciò si aggiunge l'autorità della Chiesa, la quale « imo in statu salutis indicat (mercatores) nisi alia crimina subsint » (2).

L'onesto mercante è descritto con semplicità che compensa un poco la casistica abituale. Dal che una volta di più appare come quest'ultima si accentui là dove vengono a mancare gli appoggi di una tradizione radicata in un'etica semplice, dove novità di usi e di bisogni si moltiplicano e creano uno stato di cose che nella sua complessità supera i concetti di base della tradizione: allora, mancando la visione d'assieme, l'etica deve scendere ad una interpretazione giuridica, affannandosi per misurare i fenomeni nuovi con una misura che non è più conforme. Riducendo ad una formula, si potrebbe dire: casistica è l'espressione di incertezza nella valutazione morale. Qui dunque, nella valutazione dell'onesto commerciante, quella incertezza non v'è; la posizione è chiara, ed è quello che già abbiamo descritta: il riconoscimento di una funzionalità del commercio, la necessità di non porre l'ultimo fine nel guadagno: chi voglia essere un mercante retto ed onesto (*mercator rectus et verus*)

e senso della vita, per cui il commerciare debba ancora avere un altro significato oltre quello del « vendere per il guadagno » dimostra nient'altro se non il maggiore differenziamento etico di quei tempi. Ma ciò non è in antitesi con quello che Doren definisce « *Einsicht in die wertbildende Funktion des Handels* ». Si tratta di due piani ben distinti.

San Bernardino del resto dà in un altro luogo la migliore risposta su questo argomento: « ...non va immune da grave colpa (il mercante), se attende alla sua attività senza giusta causa e senza retta intenzione, benchè la eserciti con giustizia » (*nihilominus non eximitur a mortali, si per iniustam causam, licet alias iuste, exerceat mercantias*) (S. 33. a. II. c. 2, 313 D). E aggiunge: « Ma quello che reca stupore è che ne esistono molti di siffatta specie, ma nessuno che se ne renda coscienza o scrupolo » (*ibidem*).

(1) S. Matteo, XXI, 12-17, Marco XI, 15-19, Luca XIX, 45-48. San Bernardino subito dopo respinge l'interpretazione di Giangrisostomo (Decr. Gr., dist. 88. c. Ejiciens) per cui l'atto di Gesù era condanna di tutti i trafficanti. Si può aggiungere che anche S. Tommaso (2. 2. quaest. 77. art. 4. ad I) rifiuta l'interpretazione di Giangrisostomo intendendo che si parli di quei commercianti che pongono l'ultimo fine nel guadagno.

(2) S. 33, a. I. c. 3, 312 B. — San Bernardino aggiunge qui le parole: « *Ad hoc extra de do. inter vi. & ux. c. p. vras.* » Indubbiamente allude al decreto di Innocenzo III: « *Per vestras, de donatione inter virum et uxorem* » in cui il papa comanda, nel caso espostogli, che la moglie dia la dote con buona sicurezza al marito, o *la dia ad un mercante* affinché un'onesta parte dei guadagni vada a profitto del marito stesso. Con ciò naturalmente, si giustifica implicitamente la posizione del mercante.

« non attenda ai negozi per impulso di smoderata ed insaziabile cupidigia » (1).

Si guardi il negoziante dalle circostanze e dai luoghi in cui il commercio è illecito, « venda giustamente le merci ai conterranei ed ai forestieri » (2) « non anteponga mai il proprio interesse a quello della Repubblica », « abbia in orrore ogni spergiuro nè si serva mai di equivoci nè di doppiezze », (abhorreat omnia periuria, nulla duplicitate utatur, nec etiam duplicibus aut sophisticis verbis), « usi ogni studio per mantenere ciò che ha promesso », « osservi i patti stabiliti con i compagni », « inviolabilmente mantenga i giuramenti fatti », « non metta in discredito le merci altrui nè falsifichi le proprie », « almeno una volta all'anno, fatto un diligente esame di coscienza, confessi intieramente i peccati suoi ad un confessore che sia perito e timorato di Dio » (3), « non tralasci di ascoltare devotamente e attentamente i divini uffici e soprattutto la parola di Dio ».

Accanto a ciò, esortazioni più pratiche: « Di anno in anno per lo meno riveda i suoi conti con i soci (Annuatim ad minus cum sociis revidat rationes) », « tenga sempre pronto in forma valida il testamento ». « Se dà o riceve danari, li numeri fedelmente, registrandoli » (4).

Una parola potrebbe forse meglio di tutto definire e comprendere le buone virtù del commerciante secondo Bernardino: *l'onestà*. Ma il suo sapore è ben diverso da quello che la stessa parola assume nel ritratto del buon commerciante tratteggiato dalla mentalità borghese di quasi quattro secoli dopo, in Benjamin Franklin. E non possiamo più seguire Sombart quando cerca di persuaderci che quello spirito di morale borghese dell'americano abbia avuto il suo inizio qui, nella Firenze del '400 (5). Là è l'ossificazione delle virtù

(1) S. 33. c. III, 320 H.

(2) Per tutte queste esortazioni, vedi S. 33, a. III, passim. 320.

(3) Come è noto, l'obbligo della confessione fu introdotto dal Sinodo Lateranense nel 1215. Tenendo conto di quel « perito » e di un altro passo all'inizio del sermo 32 (dove, parlando della ragione del trattato, dice che fu scritto « ut habeant et sibi et alijs in talibus materiam consulendi ») possiamo senz'altro confermare ciò che presume SOMBART, o. c., pag. 295: « Wir dürfen annehmen, dass die Geschäftsleute sich in der Beichte mit dem Vertreter der Kirchenlehre auch über die Grundsätze ihrer Geschäftsführung gleichsam verständigten ».

(4) La pratica della registrazione contabile, benchè nata già nel secolo precedente, matura e si sviluppa ai tempi di San Bernardino. Qualche decina di anni dopo la stesura del trattato che stiamo studiando, Luca Pacioli, francescano di Borgo San Sepolcro, del ducato di Urbino, scriverà e pubblicherà (1494) a Venezia il suo famoso trattato sulla contabilità doppia.

Cfr. LUJO BRENTANO, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Leipzig 1916.

(5) W. SOMBART, *Der Bourgeois*, ed. München 1913, pag. 143 segg. Egli cerca di dimostrare la sua tesi citando esempi dall'opera di LEON BATTISTA ALBERTI,

in una pseudo-onestà commerciale della quale si è nutrito tutto il diciannovesimo secolo, onestà di cui lo scopo principale è di godere di credito a maggiore utilità della propria professione, il piegare l'etica ad un utilitarismo immanente, che sfocerà nella rispettabilità vittoriana. Qui il concetto di onestà è ancora sincero, semplice e vivace, lineare nella consequenzialità della dirittura morale. Qui l'essenziale è ancora la virtù dell'uomo, non la virtù del *commerciante*, il centro della preoccupazione è ancora l'anima tutta intera e l'occhio è rivolto ad una scala di valori interiori.

Notiamo al margine che per quanto riguarda la definizione di « mercator », Bernardino la estendeva anche a chi era addetto alla lavorazione e trasformazione delle merci, seguendo in ciò Duns Scoto: « E' da notare che 3 classi di uomini si distinguono i quali si impiegano nei negozi con utile e vantaggio della Repubblica; i primi son quelli che trasportano la merce; i secondi quelli che la conservano; i terzi quelli che danno alla stessa migliore apparenza (tertii... [sunt] mercantiarum immutatores et melioratores) (1). Quest'ultima categoria è così precisata: « ...sono quelli che migliorano le merci, cioè che nuova forma danno loro con industria, fatica ed arte (industria, labore et arte), fabbricando, per esempio, dalla lana i panni, dal cuoio le scarpe, e dalla cera candele ». In altre parole. l'artigianato, e l'industria che allora appunto nasce in Firenze. Donde risulta ancora una volta che ciò che accomuna artefici e commercianti, ciò che nobilita questi ultimi ed eleva, per modo di dire, la loro attività alla dignità di mestiere remuneratore, è appunto il lavoro, intendendo questo naturalmente non in modo esclusivamente materiale, ma sì che comprenda il lavoro organizzativo e pianificatore.

I libri della Famiglia (editi da Gerolamo Mancini, Firenze 1908). Non è difficile persuadersi che anche i precetti di L. B. Alberti sono nati nello stesso clima spirituale che ci tramanda San Bernardino — non è ancora giunto il tempo in cui, per dirla con Fanfani, « agli ideali medioevali eminentemente soprannaturalistici e solidaristici la società andrà sostituendo altri ideali, immantistici ed individualistici », fenomeno che ha il suo inizio nel XV secolo, ma che si sviluppa pienamente solo dopo. Secondo lo stesso Fanfani anche i privati, fino al XV secolo, non avevano in definitiva altri ideali di quelli della teoria dottrinale. Cfr.: AMINTORE FANFANI, *Storia Economica d'Italia*, Campo Universitario Italiano della Ecole des Hautes Etudes Internationales, Lausanne 1944.

Al ritratto di Sombart del « bourgeois » si applica invece quello che un moderno autore dice a proposito di una simile pseudo-etica: « Wer gerecht, mildtätig und barmherzig, billig und loyal, treu und wahrhaftig, ehrlich und zuverlässig, sparsam, keusch und mässig ist, nur um wirtschaftlicher Vorteile willen, besitzt in Wahrheit alle diese Tugenden nicht, sondern nur den Schein... » (WEBER-TISCHLEDER, O. C., pag. 66).

(1) S. 33. a. II. c. 6, 314 F/G.

Tutto sommato si potrebbe dare questa interpretazione: alla base dell'etica del commercio di San Bernardino sta il concetto profondamente radicato di ciò che all'inizio di questo lavoro abbiamo definito; relazione intima di valori in un ordinamento strutturale di tutte le cose, per cui ad ognuna viene assegnato un funzionalismo nella finalità complessiva del cosmo (1). Non vi sono campi di attività, sfere di pensiero che si possano postulare esenti da valutazioni etiche, perchè *uno* è l'uomo e *uno* il suo destino al quale tutto deve assecondarsi. Anche il commercio quindi rientra in questa gerarchia di valori e deve possedere una sua funzionalità etica per giustificarsi: ed è quella di servire al « *bonum commune* », al vantaggio della comunità.

Questa è la chiave di quell'etica e del suo spirito. Questo è pure l'argomento calcato e ricalcato dal Senese, e v'è da scorgersi, nell'importanza che egli vi attribuisce, la minaccia dell'orizzonte che con sempre maggiore insistenza si alza sulla coscienza di quell'epoca: il regno del « *bonum proprium* », l'utilitarismo, la *vis agens* dell'uomo capitalistico.

Quest'interpretazione trova la sua giustificazione nella condanna del commercio illecito: « ... est illicita mercantia ex circumstantia communis dammi ». « Perniciosi alla Repubblica », « abbominevoli tanto a Dio quanto agli uomini » sono infatti quei trafficanti i quali « nè fanno trasporto alcuno di merci, nè per comune utilità le conservano, nè le migliorano in alcun modo; onde risparmiano ogni industria ed ogni fatica » (2).

(1) Vedi pag. 1 e segg. Amintore Fanfani, nell'opera citata, fa pure notare che uno dei momenti più importanti delle direttive scolastiche per l'etica economica è la condanna della « finalizzazione di semplici mezzi » (pag. 26-28).

Secondo Fanfani, la caratteristica degli ideali economici degli Italiani fino al XV secolo così si può definire:

Fino al 1000 l'efficacia del Cristianesimo si esplicò sui singoli.

Dal 1000 al 1400 si ha il tentativo di organizzare la Società secondo gli ideali evangelici; le riforme legislative tendono soprattutto ed essenzialmente a condannare:

- a) ogni idolatria (finalizzazione di semplici mezzi);
- b) ogni ingiustizia (accaparramento illecito di mezzi)
- ed a insistere sulla necessità di:
- c) solidarietà.

Ora ci sembra però che queste direttive acquistino la loro vera importanza proprio alla fine del periodo considerato da Fanfani, cioè *a partire* dal '400. Infatti ci sembra che proprio qui abbia inizio quel processo di svalutazione etica che è il segno del Capitalismo, e da questo momento in poi la finalizzazione di ciò che dovrebbe essere semplice mezzo porta a quel radicale distacco dell'economia dalla visione finalistica di un ordinamento globale di cui abbiamo parlato ripetutamente. Da questa impostazione — a nostro parere — risulta l'importanza della predica di San Bernardino: dal fatto che egli *all'inizio* di un processo di disgregazione morale, di cui egli intuisce lo sviluppo ed anticipa le conseguenze, tenta una rivalutazione dei concetti tradizionali.

(2) S. 33. a. II. c. 6, 314 H.

Cioè inutile e dannoso è il commercio non legato ad una finalità che lo trascenda, è quello ligio al solo principio del guadagno, è quello, in essenza, come vedremo subito, che introduce nello svolgimento ordinato del commercio un elemento di speculazione: « Costoro fanno frequentemente dei contratti perniciosissimi, i quali da alcuni sono chiamati Stocchi, perchè con empia crudeltà molti trafiggono; da altri Stramazzi, perchè fanno andare a rovescio le altrui fortune; da altri Bistratti, perchè due volte ingiustamente traggono a sè le sostanze altrui; da altri ancora Ritrangole, perchè tirando a sè i beni del prossimo, empientemente lo strangolano; da altri infine Baratterie perchè consumano ogni cosa come un *bàratro* che ingoia tutto ». « *Stramazij, Bistracti. Retrangolae, Baractola* », — i nomi latinizzati sono evidentemente di origine italiana e corrispondono ai termini allora correnti e popolari: il popolo aveva dunque acutamente coscienza della condannabilità di queste operazioni di speculazione (1). Ecco come si manifesta la perniciosità di questi contratti: « *Prima corruptela est pretii incerti* ». « Perchè infatti questi negozianti, meglio predoni, ottengono con tali contratti che i semplici non possano mai certificarsi del valore delle cose che comprano, poichè ora comprano per poi vendere... ora vendono per poi comprare » (2). « La seconda corruttela consiste nel prezzo ingiusto: perchè costoro per il proprio vantaggio (*commodum proprium*) e per il guadagno fanno sì che il prezzo delle cose diventi più caro a chi compra e più vile per chi vende, di quello che la giustizia e la ragione postulano ». Si delinea qui la teoria del giusto prezzo, di cui avremo da parlare più ampiamente; il pensiero fondamentale ad ogni modo è chiaro: l'anello di congiunzione rappresentato da questi speculatori ed intermediari è inutile rispetto alla sua funzione per la società, ed introduce per di più un momento di distorsione nella formazione dei prezzi. Infine, in terzo luogo, questo traffico presenta un duplice pericolo per i negozianti

(1) Questa, a nostro parere, è la ragione semplice della loro famigeratezza. D'altro avviso è il DOREN (o. c., pag. 194 e segg.), egli ritiene che i baratti o barocchi o ritrangole erano talmente diffamati e presi di mira dai divieti canonici perchè nella complicazione tecnica del loro svolgimento non si poteva discernere se v'era « usura palliata », ossia usura nascosta. Infatti il calcolo che stava alla base di simili contratti di compra-vendita si complicava per il fatto che si metteva in conto non il prezzo a contanti della merce, ma un prezzo superiore per via della dilazione di termine. Diversi da questa specie di affari sono poi contratti simili dove lo scambio di merce è effettivamente solo il pretesto per commettere lecitamente un'operazione di usura, come quando fra venditore e compratore si intromette un terzo che si fa dare dal compratore una somma del 10 % inferiore al prezzo d'acquisto con l'impegno di soddisfare dopo un anno il venditore. Ci sembra che la perfetta cognizione di causa di San Bernardino smentisca la tesi del Doren circa un presunto disagio della dottrina ecclesiastica, dovuta ad ignoranza della tecnica commerciale.

(2) S. 33. a. II. c. 6, 315 B.

« onesti »: una concorrenza sleale sul piano materiale, la tentazione di fare le stesse pratiche sul piano spirituale; (« ...quasi coguntur mercantes, si non sint cauti et timentes Deum, vel in periculo animas suas ponere, si secundum has corruptelas lucrari volunt, aut, sive salvare desiderant in licito modo mercandi, ad pauperiem devenire ») (l. c.).

Tutto ciò è caratteristico di una concezione statica della società e dell'economia basate sulla tradizione: importante è di evitare gli elementi disturbatori, di lasciare quanto più possibile intatto l'ordinamento esistente nel suo svolgimento liscio ed abituale; visione, insomma, tipicamente scolastica (1). Ma tale regolamentazione, tale buon accordo ed ordine dev'essere ben inteso in questo senso trascendentale, non nel senso di una razionalizzazione che prelude a quella del Capitalismo (2).

Che il pericolo di un sopravvento di questi intermediari fosse grande nell'Italia a quella epoca, è dimostrato dalla grande importanza che vennero ad assumere i *sensali* per lo svolgimento delle compravendite fra fabbricanti del luogo e commercianti forestieri. Così a Firenze l'esercizio della funzione di sensale dapprima si svolse inquadrata in un rigido regolamento di tipo corporativo, poi, dal 1350 circa fino al 1430 circa, i legami si allentarono sempre più. Nel primo periodo i sensali non avevano la minima autonomia: i mercanti stranieri che si rivolgevano alla Corporazione dovevano accontentarsi del sensale che l'estrazione a sorte loro attribuiva: questi poi doveva visitare insieme con il suo cliente le regioni di Firenze seguendo un itinerario ben definito, incominciando nella bottega A e terminando in quella Z; inoltre doveva cedere alla cassa comune della corporazione un tanto per cento, subire delle multe per assenze ingiustificate, e così via. A partire dei primi decenni del '400 poi il carattere di corporazione scompare e s'introducono usi e pratiche come quelle descritte dal nostro Santo: dilazioni di pagamento, baratti, ecc., che fino allora erano vietate.

Quanto abbiamo riferito finora riguardo all'onesto ed al malvalgio commerciante è quello che più ci interessa rispetto al nostro tema. Naturalmente San Bernardino non dimentica di prender di mira, in una digressione assai ampia, tutte le disonestà più apparenti dei mercanti, dei veri e propri imbrogliatori. Il che vuol dire

(1) WYGODZINSKI (in: *Wandlungen der deutschen Volkswirtschaft im 19. Jahrh.*, Köln 1907) sottolinea pure la staticità della concezione medioevale-scolastica: « Obwohl diese Anschauung leicht zu quietistischer Behaglichkeit führen kann, basiert sie doch auf einer Weltanschauung, der niemand seine Achtung versagen kann. Höhere Ziele als Geldgewinn sind in voller Reinheit nur durchzuführen, solange die Bevölkerung stationär bleibt ».

di quella della tradizione scolastica) ist die Rationalisierung des Lebens » (!).

Cfr. W. SOMBART, o. c., pag 307: « Die Grundidee dieser Ethik (cioè di quella della tradizione scolastica) ist die Rationalisierung des Lebens » (!).

che si era allora ben lontani da quella solidità del commerciante che, secondo Sombart, la Chiesa nei secoli 13° e 14° ha voluto educare insistentemente, prevedendo che l'ampliarsi delle relazioni oltre i confini d'Italia avrebbero reso sempre più illusorio un controllo diretto delle autorità (1).

(1) SOMBART, o. c., pag 311 e segg.

CAPITOLO 2°

I mezzi

(I PROBLEMI DEL CAPITALE) (1)

§ 1. PREMESSE.

Tentiamo ora di seguire più da vicino, nel campo economico, quel complesso di fatti che segna la caduta del mondo medioevale e che prepara e fa posto alle forme e concezioni del mondo moderno. Abbiamo dedicato un capitolo al tentativo di penetrare un poco nelle più profonde cause di tali rivolgimenti, ed a queste più non dobbiamo tornare (2). Ma il riferimento ad esse dovrà essere costante, per una giusta comprensione dell'insieme, anche se ci rivolgiamo ora ad una analisi più diretta di cause storiche e di fatti concreti (3).

Il tema che ci deve occupare ora è questo: come mai ad un dato momento dello sviluppo storico il problema del danaro in generale, nel senso più ampio, assurgesse a tale cruciale significato etico da provocare l'enorme trattazione consacrategli dai canonisti, perchè acquistasse improvvisamente il senso del problema per antonomasia

(1) Vedi pag. 41, che rappresenta un'introduzione a questo capitolo.

(2) Vedi I parte, Cap. II.

(3) La necessità di inquadrare il problema in una cornice più ampia risulta bene dall'impostazione di molti autori. Prendiamo ad es. lo Strieder: J. STRIEDER, *Kirche, Staat und Frühkapitalismus*, in: Festschrift der Görres-Gesellschaft für George von Hertling, München 1913. Egli pone l'uguaglianza: sviluppo dello spirito capitalistico = sviluppo dell'individualismo: « ...es erhoben sich... besonders kräftige Individualitäten aus der grossen Masse heraus. Menschen, die über ihre Kreise, über ihre Handels- und Gewerbsgenossen hinauszukommen suchten und hinauszukommen wussten ». Questa non è ancora una spiegazione. L'interessante è di sapere perchè ad un tratto c'è questo bisogno di far risaltare l'individualità, e non si spiega nemmeno col dire, come Strieder: « es trieb sie das Betätigungsbedürfnis der eigenen kräftigen Persönlichkeit, jener unaufhörliche Schaffensdrang ». Dice infatti lui stesso, dopo. « Diese stete Schaffensbereitschaft lässt sich nicht erklären ».

dell'etica economica, mettendo in ombra il resto. Anticipiamo la nostra risposta: il solo fatto dell'esegesi evangelica (1) non giustificherebbe mai più la profondità di quella commozione. Ma riusciamo a spiegarci meglio i fatti se consideriamo che il capitale diventa in quel tempo il mezzo per eccellenza di un vastissimo rivolgimento sociale-politico. Ora non crediamo che ciò sia di per sè la causa di un distacco interiore dal Cristianesimo medioevale. Ma il solo fatto di una coincidenza fra i due fenomeni bastava agli Scolastici per stabilire una relazione di causa ed effetto e porre nei mezzi esteriori di una evoluzione economica l'origine stessa del mutamento di concezione, interpretato — abbiamo visto con quale limitata giustificazione — come l'abbandono di uno spirito prettamente cristiano.

Anche in questo campo dunque si concentra la lotta su certe manifestazioni coincidenti, su sintomi caratteristici, per voler reagire ad uno sviluppo che è più profondo. Questo spiega anche un altro fatto: che la lotta, essendo appunto condotta non sul terreno delle concezioni fondamentali, diventi sempre più duello giuridico — ossia casistica — e che di fronte ad esigenze pratiche sempre più insistenti ed incalzanti per una liberalizzazione delle restrizioni canoniche la sola soluzione fosse quella di escogitare sempre più cavillose artificiosità giuridiche per permettere quella liberalizzazione, fermo restando il principio del divieto in sè. E' necessario nondimeno rendersi conto del fatto che questo duellare con paragrafi e codici è fatto con buona coscienza ed onestà di fede appunto per la ragione che la pericolosità della riforma sociale-economica che sta effettuandosi è sentita con profonda partecipazione. L'errore consiste unicamente nella mancanza di una visione d'assieme di quel che sta accadendo, ma chi oserebbe farne oggetto di rimprovero agli uomini di allora, se noi stessi siamo perplessi quando si tratta di fissare le grandi forze operanti di quella evoluzione?

(1) La più antica menzione del divieto d'usura, nel quale, come vedremo, si concentra la condanna ecclesiastica, la troviamo nell'Antico Testamento, Es. 22, 25: « Si pecuniam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non angebis eum quasi exactor nec usuris opprimes »; poi nel passaggio del Deuteronomio, la cui eccezione dal divieto d'usura nel caso di forestieri ha dato luogo a tanti svariati tentativi d'interpretazione: Deut. 23, 19: « Non foenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges nec quamlibet aliam rem, sed alieno. Fratri autem tuo absque usura id, quo indiget, commodabis ». Infine nel Nuovo Testamento, l'invito al prestito di carità in San Matteo 5, 42: « Qui petit a te, da ei; et volenti mutuari a te, ne avertaris », ed in Luca 6, 35, il più importante passaggio: « mutuum date, nihil inde sperantes ». Vedi nota 1 a pag. 56).

Il problema delle origini del capitalismo in Italia, ampiamente trattato, ha portato ad illuminare ora questa, ora quella causa, con varie discordanze, ma in un punto gli storici sono d'accordo: che per quanto concerne la « meccanica » dell'evoluzione, sta alla base di tutti gli sconvolgimenti economici di quel periodo una fortissima accumulazione di capitale in date cerchie, una redistribuzione del danaro, che è germe di profondi cambiamenti sociali. Parliamo di « meccanica » della evoluzione perchè vogliamo dirigere l'attenzione ora sulle manifestazioni concrete, nell'ambito economico, in cui lo sradicamento dalle forme del Medioevo ha trovato espressione, e per distinguere la discussione dall'altra questione più ampia, formulata in maniera classica da Max Weber (1), Werner Sombart, e Robertson (2) circa l'origine dello *spirito* capitalistico (3).

(1) MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1931.

(2) H. M. ROBERTSON, *The Rise of Economic Individualism*, Cambridge 1933.

(3) Dobbiamo ciononostante fare un'osservazione anche a tale proposito. Come è noto, la tesi di Sombart può essere riassunta così:

Come Weber, egli crede che il capitalismo moderno sia il prodotto di uno specifico « spirito capitalistico » che non esisteva nel Medioevo. Afferma che il principio economico medioevale era quello del sostentamento (*Bedarfsdeckungsprinzip*) che egli mette in antitesi col principio del guadagno (*Erwerbsprinzip*) tipico del capitalismo moderno. Quest'ultimo egli lo definisce come determinato dalle seguenti caratteristiche:

- organizzato sulla base di scambio;
- organizzato nella collaborazione di due classi distinte: i proprietari dei mezzi di produzione, classe dirigente, e lavoratori senza proprietà;
- governato dal principio di guadagno e da quello del razionalismo economico.

Riferendosi a queste definizioni, Robertson oppone: « The definition seems very just; but it does not show why the whole of the Middle Age should be considered pre-capitalistic. All these characteristics can be found there » (pag. 35). Ed aggiunge che è sbagliato il criterio di Sombart per negare un capitalismo nelle città medioevali, il criterio cioè di misurare l'estensione, l'ampiezza di quei traffici con misure e quantitativi moderni (pag. 37 segg.).

Ora abbiamo già fatto notare in vari passi che non siamo affatto d'accordo con Sombart nell'ammettere che un principio capitalistico era già alla base della dottrina ecclesiastica del XIV e XV sec. Però, quanto alla definizione stessa, riferita qui sopra, ed alla sua adeguatezza alle forme che, indipendentemente dalla Chiesa, si fanno strada allora, dovremo sicuramente assecondarlo. E riteniamo che la critica del Robertson, il quale vorrebbe comprendere in una simile definizione di capitalismo anche tutto il Medioevo, patisce l'errore di attaccarsi troppo alla lettera alle caratteristiche definite da Sombart: se egli dice che non si possono adottare le stesse misure per Medioevo ed Età Moderna, si può obiettare che una differenza quantitativa, se è forte, si muta in differenza qualitativa. E se dice: « The crux of capitalism lies in the function of riskbearing » si può far notare che questo, nel Medioevo, non poteva mai più avere la stessa ampiezza di più tardi.

Le cause ora di questa redistribuzione ed accumulazione di capitale sono molteplici, ma crediamo che si possano comprendere in due classi distinte: da una parte *cause politiche*, dall'altra *cause commerciali ed industriali*. Che esse stiano in rapporti di vicendevole dipendenza, è evidente. Entrambe danno origine ad una necessità di forte finanziamento che inizia un vortice di movimento pecuniario per concentrarlo in poche mani.

a) *cause politiche.*

Anche alla politica dei secoli 14° e 15° si potrebbe applicare la caratterizzazione fondamentale che abbiamo già usato altrove: dinamismo. Burckhardt ne dà la descrizione più classica. Le tirannidi che sorgono, i comuni liberi che si rinforzano, il fenomeno dei condottieri, la rivalità delle Repubbliche marittime, e, sul piano internazionale, gli antagonismi fra papato e le nuove unità europee, sono altrettanti elementi di una turbolenta attività politica piena di lotte accanite. Per noi sono importanti due considerazioni: in primo luogo che per l'ampliarsi di tale orizzonte politico e per l'acuirsi di attività guerriera aumenta enormemente il bisogno di finanziamento: il solo bisogno di difesa obbliga a spese enormi (1). Dal 13°, ed in modo speciale dal 14° secolo gli eserciti assoldati divennero sempre più importanti. Quali somme costarono per es. a Firenze ed a Venezia gli eserciti organizzati contro Milano, o le flotte di Genova contro Pisa, se tasse e contributi normali non bastavano più e si dovette ricorrere ai prestiti statali obbligatori! (2). In secondo luogo dobbiamo tener presente che la Chiesa stessa, in quanto potere temporale, è la prima a sentire tale bisogno finanziario e ad industriarsi con mezzi svariatisimi per l'accumulazione di fondi (3). Sull'accumulazione di beni immensi in mano a pochi

(1) Cfr. a proposito: H. SIEVEKING, *Die kapitalistische Entwicklung in den italienischen Städten des Mittelalters*, in: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Stuttgart 1909, specialmente a pag. 87:

« Wie schon Marx in seinem kommunistischem Manifest andeutete, müssen wir bei der Entstehung des Kapitalismus neben den kühnen und rücksichtslosen Persönlichkeiten, die ihn organisierten, auf den Bedarf achten dem er zu dienen hatte. Dieser Bedarf wurde auf lange hinaus, man kann sagen bis zu den napoleonischen Kriegen hin, in erster Linie durch die politischen Machtbestrebungen hervorgerufen ».

(2) Cfr. ancora SIEVEKING, o. c., pag. 87: « Die Kriege waren es, die einen neuen Aufwand erheischten, wie ihn nur der Kapitalismus bringen konnte, die aber immer wieder die sich bildenden Kapitalien verschlangen ».

Davidsohn (vedi nota 1 pag. seg.), insiste pure nella stesa causa: « Der Waffenhandel wurde kaufmännisch betrieben. Seit 1296 lassen sich für die Kämpfe der Anjou gegen Sizilien bedeutende Waffenlieferungen der grossen Bankhäuser nachweisen, die mit den Finanzgeschäften... mit König Karl II zusammenhängen ».

(3) ROBERTSON (o. c., pag. 75) dice della Chiesa: « The Roman Curia was an enormous financial organisation collecting taxation from all parts of the

per la diretta causa di indebitamento di istituti ecclesiastici di fronte alla stessa Curia romana e della alta nobiltà di fronte all'imperatore ci informa Davidsohn (1). Egli ci mostra che per lo sviluppo del capitalismo fu decisivo il fenomeno di indebitamento di conventi, diocesi e parrocchie da una parte, e dall'alta nobiltà dall'altra, dovuto alle esose necessità sia del papa, sia dell'imperatore, per via delle loro guerre. Le proprietà private, soprattutto quelle cittadine, finirono così a poco a poco in mano ai banchieri, come i soli che potessero anticipare liquidità ed entrare in possesso dei pegni immobili in caso di insolvenza.

D'altra parte, quando i pegni erano rurali, le necessità di liquidità spingevano nobili ed ecclesiastici prima, banchieri dopo, ad aizzare al massimo il rendimento, cioè ad intensificare quanto più possibile la rentabilità. In mano ai banchieri poi, le proprietà funzionavano come pegni e garanzie di credito, non solo all'interno, ma persino alle fiere estere.

Quanto alla Chiesa, non solo furono i bisogni bellici e politici in sè, ma, in un primo tempo almeno, l'aumento del potere temporale in quanto crescita di organizzazione amministrativa che obbliga a stendere sulla Cristianità, specie sul clero, una rete sempre più fitta di tasse e contributi; e per lo svolgimento tecnico di tale raccolta non si poteva fare a meno di ricorrere al servizio dei grandi banchieri (2). Tutto ciò insieme contribuisce a fomentare una pratica finanziaria della Chiesa che è ben lontana dalla dottrina, e v'è da notare che la Curia Romana si pone decisamente su questa strada già durante il 14° secolo (3). La pratica e la realtà politica costringono dunque sia la Chiesa, sia l'autorità laica, che nel Medioevo proprio in tali questioni di etica economica era sempre stata il suo « braccio secolare », a seguire quello spirito capitalistico che in teoria era così decisamente combattuto.

b) cause commerciali ed industriali.

Rimarrà sempre un compito difficilissimo determinare in che rapporto quelle cause politiche che abbiamo visto ora stiano con lo sviluppo del commercio e dell'industria del Rinascimento italiano. Che un rapporto ci sia, dovrebbe essere indiscusso. Già abbiamo detto che la tecnica dell'accumulazione di capitali per bi-

Christian world, served by a galaxy of important banks and money-changers. These « campsores Romanam curiam sequentes » must not be forgotten as weighty influences on the history of capitalism ».

(1) Cfr. R. DAVIDSOHN, *Forschungen zur Geschichte Florenz*, Berlin 1896-1908.

(2) Cfr. STRIEDER, o. c., pag. 527 e segg.

(3) Cfr. A. GOTTLÖB, *Päpstliche Darlehensschulden des 13. Jahrh. Historisches Jahrbuch* 20, 1899. Secondo Gottlob non si può dubitare che già nel XIII secolo la Curia Romana pagasse interessi ai suoi finanzieri.

sogni politici in questo periodo richiedesse l'intervento di banchieri specializzati, i quali a loro volta venivano accumulando a poco a poco fondi e beni. Ora, questi stessi banchieri erano nel contempo commercianti all'ingrosso, primi fra tutti i Fiorentini, il cui sangue etrusco indubbiamente predestinava all'abilità richiesta. Ma le stesse condizioni esteriori, in Italia, erano favorevoli al commercio: i traffici con Bisanzio e col Levante, il contatto diretto col mondo greco-arabo, il fatto di essere designati per posizione geografica a fare da intermediari fra tale commercio orientale ed i nuovi bisogni che si manifestano nelle nuove unità politico-culturali d'Europa: Fiandre, Germania, Francia, Spagna ed Inghilterra, sono altrettante premesse per la grande fioritura commerciale italiana (1). Ed alla fioritura commerciale tiene dietro lo sviluppo dell'industria, soprattutto quella dei panni (2).

* * *

Su questo fondamento di esigenze politiche e di possibilità commerciali ed industriali dunque si sviluppa quel ramo di imprenditori, commercianti all'ingrosso e finanziari che in breve prendono in mano le redini di tutti i movimenti finanziari d'Europa. La supremazia, in questo campo, spetta di nuovo ai Fiorentini. Diamo un breve sguardo all'estensione della loro attività (3).

(1) SIEVEKING, nell'o. c., ricorda fra l'altro i principali rami del commercio fiorentino; oltre la lana, che occupava in industria e commercio il primo posto, erano in secondo luogo i seguenti movimenti di merci di cui si occupavano i mercanti di Firenze (pag. 78 e segg.):

grano dall'Italia meridionale verso la Grecia e verso l'Italia settentrionale;
panni fiorentini e francesi verso tutti i paesi mediterranei;
pelliccerie persiane verso la Spagna e la Francia;
seta orientale per l'Italia;

formaggi dalla Sardegna ed olio indigeno verso l'Africa settentrionale, ecc. ecc.

(2) Cfr. HENRI HAUSER, *Les débuts du Capitalisme*, Paris 1927: « Dès lors (ossia dopo l'inizio del commercio), le crédit existe et la concentration du capital industriel est possible. C'est par le commerce que s'est opérée la concentration des premiers capitaux; ces capitaux vont être utilisés maintenant par l'industrie » (pag. 22).

(3) Alla base di queste notizie storiche stanno gli studi di:

A. DOREN, *Storia economica dell'Italia nel Medioevo*, Padova 1936.

P. WESCHER, *Grosskaufleute der Renaissance*, Basel 1940.

A. DOREN, *Studien aus der Florentiner Wirtschaftsgesch.*, Stuttgart 1901.

S. PERUZZI, *Storia del commercio e dei banchieri di Firenze*, Firenze 1868.

J. STRIEDER, *Werden und Wachsen des europäischen Frühkapitalismus*, Berlin 1932.

LUDOVICO ANTONIO MURATORI, *Annali d'Italia*, oltre alle altre opere già menzionate altrove.

Negli anni in cui San Bernardino da Siena scrive il suo quaresimale « De Evangelo Aeterno », le pratiche finanziarie in Firenze erano vecchie di ben 3 secoli, poichè l'Arte del Cambio era apparsa insieme con quella della lana e della seta, nel dodicesimo secolo; ad esse s'aggiunse ben presto l'Arte di Calimala, ossia della raffineria dei panni, che avrà una parte tanto importante nella fioritura economica di Firenze e che sarà il monopolio gelosamente custodito da essa (la legge vietava agli operai di esercitare l'arte fuori della città) fino al tempo che Lorenzo di Giuliano de' Medici e la sua compagnia, trasgredendo l'antica massima, trapianterà la manifattura dei panni in Inghilterra, favorendo così la concorrenza estera che da allora prenderà il sopravvento. Dall'inizio i banchieri fiorentini ci si presentano non solo in veste di finanziatori commerciali o imprenditori e commercianti essi stessi, ma come veri e propri prestatori. Già nel 1194 sono citati i prestatori fiorentini (1) che aiutarono Aldrovandino d'Este in cerca di denari per i suoi scopi politici miranti allora a sostenere il papato di Innocenzo III. E da allora, nelle cronache, si susseguono senza interruzione i segni della ascesa dei finanzieri fiorentini. La misura delle operazioni presto si ingrandisce; oramai saranno re e papi i clienti delle compagnie bancarie, e le loro operazioni sono intimamente congiunte con tutta la politica europea: già nel 1228, diverse compagnie fiorentine esistono a Londra e fanno da banchieri ad Enrico III. Del 1233 è una ricevuta di Gregorio IX ai prestatori fiorentini e senesi per riscossione di rendite pontificie in Francia ed Inghilterra. Nel 1303 il banchiere fiorentino Filippo il Bello, fornisce i soldi per l'impresa di imprigionare il papa Bonifacio VIII ad Anagni; 5 anni prima suo nipote Pacino I aveva mandato allo stesso Bonifacio VIII un potente soccorso finanziario per domare l'insurrezione dei nobili romani! Che l'interesse privato avesse la priorità su quello politico, lo vediamo del resto nella spregiudicatezza degli Scali, che tra il 1260 ed il 1265, nei torbidi seguiti alla battaglia di Monteaperti ed all'interdetto di Urbano IV, non esitarono ad abbandonare il territorio fiorentino ed a sottomettersi al papa per mantenere la posizione di « campsores Curiae ». Le compagnie aumentano di numero. Sono, prima ancora dei Medici, che ne assorbiranno gran parte in seguito, gli Acciaiuoli, gli Alberti, i Bardi, i Buonaparte, i Frescobaldi, i Peruzzi, i Sassetti, gli Scali, solo per nominare i principali. Questi gli imprenditori; ma i soci, gli azionisti, come diremmo noi, sono innumerevoli, in patria ed all'estero. Dagli atti di fallimento della società degli Scali, del 1326, sappiamo che i creditori *genovesi* erano in numero di 223.

C'è da chiedersi quale forma rivestissero tali prestiti e come fossero possibili, almeno nei primi secoli, quando il divieto d'usura era più severo. Ora è da notare che il fatto di prestare a magnati po-

(1) Vedi L. A. MURATORI, o. c., tomo VII, pag. 149.

litici presentava un'ottima forma di fruttificare il danaro senza incorrere nella taccia di usurai. Se infatti i prestiti a papi e monarchi non contenevano clausole per pagamento di interessi, i banchieri fiorentini seppero farsi assegnare frutti ben più importanti in forma di monopoli, benefici, prerogative e protezioni. Così per esempio ci narra il Peruzzi che nel 1306 Amerigo Frescobaldi è nominato commissario inglese di quartiere a Bordeaux, e che nel 1315 Edoardo II raccomandò al papa due fratelli di quel medesimo Frescobaldi in una causa importante per essi, che si trattava allora alla corte di Roma. Altre forme di ricompensa erano per es. i privilegi consistenti nel dispensare i mercanti dall'aver residenza in date strade di Londra, com'era uso allora. Tutto ciò è presentato in tale forma di « gesto », di cortesia, di favore regale, che a priori rimane escluso anche il solo dubbio di un « ultra sortem », ossia del concreto guadagno provocato dall'atto del prestito, e colpito dal divieto di usura. Quando poi il favore si concreta in denaro sonante, allora la forma è ingentilita: in un decreto del 1311 di Edoardo III d'Inghilterra è segnata la elargizione di mille sterline *alla sposa* di Gherardo Boninsegni, banchiere e commerciante fiorentino; altri doni alle mogli di mercanti sono citati da Peruzzi: il regalo di un sovrano cavalleresco ad una gentile Fiorentina — chi oserebbe pensare al « pecunia pecuniam parere non potest »?

Dall'estero, che aveva formato la fortuna dei banchieri di Firenze, doveva pure venire la catastrofe finanziaria; specie dall'Inghilterra. Già sotto il regno di Edoardo I ed Edoardo II i banchieri fiorentini avevano fatto a spese proprie l'esperienza del decorso di quel processo psicologico dell'opinione pubblica che aveva sempre accompagnato la fortuna dei banchieri ebrei e lombardi: benchè monarchi e papi dovessero ricorrere nolens volens ad essi per i loro bisogni politici e li ricolmassero di privilegi, per la maggior parte della popolazione essi erano il capro espiatorio, rappresentando quelli che, con l'usura ed il traffico d'esportazione (lana greggia dalla Inghilterra) succhiavano il patrimonio del paese. Un tumulto contro i Bardi già si ebbe a Londra nel 1326. Sotto Edoardo II poi l'opinione pubblica riuscì ad impedire altre operazioni finanziarie. Ma peggio ancora fu sotto Edoardo III, che sospese nettamente i pagamenti ai Fiorentini creditori, rinviandoli ad epoca indeterminata. I mezzi bloccati ammontavano per due sole case fiorentine a 1 milione e 500.000 fiorini d'oro (un fiorino a 3,5 gr. d'oro a 24 carati).

Alla malafede del re d'Inghilterra tenne dietro quella degli Angioini sotto Giovanna I, che dichiarò alla casa Bardi di voler pagare solo metà del suo debito di diecimila fiorini. La malsicurezza divenne generale, una casa dopo l'altra fallì, membri delle più famose case bancarie fuggirono — così si rovinarono gli Scali, i Riccardi, gli Ardinghelli, i Corsini, i da Uzzano, i Bonaccorsi, e, nel

1340, i due più grandi caseggiati: i Bardi ed i Peruzzi. Dalla catastrofe Firenze si riavrà solo nel '400, dopo che con l'acquisto di Pisa (1406), entra nel novero delle potenze navali. E mentre le grandi case più non si riavranno dai colpi di quel disastro, una nuova famiglia si metterà decisamente all'avanguardia della finanza fiorentina: i Medici.

Nella patria del nostro Santo, a Siena, i banchieri avevano persino percorso i Fiorentini: cliente era dapprima la Curia romana, inoltre la Francia, la Fiandra, Germania ed Inghilterra. La banca di Orlando Bonsignori, detta la « magna tabula », aveva reputazione mondiale finchè il panico del 1298 non la costrinse al fallimento. Negli anni in cui San Bernardino, allora ancora Bernardo degli Albizzeschi, giovane studente diciottenne, seguiva i corsi di Diritto Superiore Canonico di Giovanni di Buccio, gli effetti di quel crac bancario del 1340 si dovevano ancora sentire, e se ne doveva parlare come di una recente crisi che ancora dominava la vita pubblica — le difficoltà finanziarie che ne erano nate avevano infatti dato luogo a quel famoso « Monte comune del sale e dei paschi » che dava garanzia al debito pubblico (1).

* * *

Riassumiamo il significato di quanto veniamo dicendo: per cause commerciali, industriali e soprattutto politiche, già nel '300 e poi in più ampia misura nel '400, i fondi monetari assumono un'importanza di funzione completamente nuova. Operazioni finanziarie sono eseguite su vastissima scala. Le autorità temporali ed ecclesiastiche sono le prime ad approfittarne, anzi, a provarle. Un bisogno nuovo si manifesta urgentemente: bisogno di denaro, ed in quantità, per allora, enormi. La situazione è tale che logicamente si rende concreta una possibilità di trarne profitto. Ogni bisogno, per legge di economia, crea una possibilità di sfruttamento. Qui se ne offre una nuova: mettersi al servizio di questa richiesta di fondi, farne attività specializzata ed organizzata. Una nuova professione sembra rispondere ad una nuova necessità: la professione del grande finanziere.

Contro tale situazione, ora, si urta la tradizionale etica nella sua concezione fondamentale di un funzionalismo immediato dell'operazione economica che vuole una *giustificazione etica del guadagno*. Essa si dirige dunque in essenza contro ciò: che il denaro, da puro mezzo tecnico di scambio, assuma una autonomia staccandosi dalla sua funzionalità diretta di mezzo di scambi. Quest'autonomia è, detto in poche parole, quella che gli deriva dalla sua funzione di credito, dipendente a sua volta dalla produttività del capitale.

(1) Cfr. ARTURO SEGRE, *Storia del Commercio*, Vol. I, Torino e Genova 1923.

Trattando dunque del divieto di usura, nel quale centralmente e quasi simbolicamente si concentra la preoccupazione circa la nuova funzione del capitale, sarà sempre questa la grande linea di distinzione, che potremo seguire come nervatura centrale in tutte le disquisizioni riguardo al divieto in sè ed alle sue eccezioni (titoli d'interesse): lecita è ogni operazione dove esista, sotto una forma o l'altra, una giustificazione etica del guadagno intesa come applicazione da parte dell'imprenditore. Illecita è l'operazione per così dire automaticamente remunerativa, dove quell'impegno personale, qualunque sia, manca

§ 3. L'USURA.

Nella trattazione di questo argomento si esplica un tratto caratteristico della dottrina scolastica: ricordiamo che il pensiero teologico, uscito dalla Patristica (in cui filosoficamente era stato influenzato dalla scuola peripatetica che ben si addiceva nella sua intuizione misticizzante alla trepida ed ancora emotiva visione del Verbo) si era rivolto formalmente agli schemi offerti dall'Accademia per un bisogno profondo di raggruppare in un ordinamento la tradizione e crearne un organismo impeccabile nell'abito filosofico. Ricerca di sistema, dunque, di accentramento, di rigorismo concettuale e di codificazione riassuntiva. In cui forse entravano pure, inconsciamente, le tendenze chiliastiche, sempre vive, che richiedevano, nell'aspettativa del Nuovo Regno, una chiusura dell'insegnamento in una completezza formale che abbracciasse tutto lo scibile ed investisse della sua luce senza più ombre terra e, fin dove sembrava possibile, cielo. Da tale bisogno di unità, determinata nelle sue ramificazioni e centralizzata in un'armonia universale (Dante!) lo sguardo non poteva aprirsi alla possibilità di una paziente elaborazione — attraverso i secoli a venire — delle verità rilevate. Si esigeva invece la perfezione, l'ordine armonioso nel Creato — *l'armonia naturale*. Il male si attua nel disturbare l'ordine naturale, quindi nell'andare *contro natura*. Dove « natura » è un concetto statico, l'elaborazione oramai fissa dei dati della rivelazione nelle forme della filosofia aristotelica. Quindi, proprio nell'epoca che le ricerche scientifiche si irrobustiscono, quando lentamente cominciano ad acquistare la coscienza di essere *all'inizio* di un immenso campo di scoperte praticamente inesauribile, la Chiesa, credendosi di trovarsi *al compimento* della sua visione del mondo, doveva necessariamente trovarsi in antitesi. L'atteggiamento « reazionario » di essa si esplicherà in questo, che ogni liberazione dai concetti e preconconcetti di quell'organizzazione statica dello scibile che s'era andato accumulando, viene denunciata come infrazione contro l'ordinamento naturale, contro la natura.

Dinamismo contro staticità, dunque, nel senso più ampio. Non sarà da meravigliarsi se questa antinomia si rifletta pure nel campo dell'economia e della sua etica, dove le posizioni sono analoghe; al posto di nuove intuizioni scientifiche abbiamo, dalla parte del dinamismo, la coscienza di un organismo economico in fiorente crescita, di cui le leggi vitali richiedono un riadattamento delle leggi dottrinali, non più conformi. E la Chiesa si affranca, d'altra parte, alla regolamentazione che era stata elaborata con l'occhio fisso ad un particolare ordinamento: quello della società e dell'economia medioevali.

Dopo ciò, capiamo meglio il più importante argomento in cui si riveste il preconetto scolastico contro l'usura, cioè la pretesa sterilità della moneta per ragione di legge naturale, ossia la snaturatezza dell'interesse (1).

Prima di penetrare nell'argomento, tentiamo però di dedurre dai corrispondenti passi del nostro Santo una valida definizione dell'usura.

San Tommaso aveva riassunto anche in questo campo, come in tutti gli altri, le sparpagliate direzioni d'interpretazione della patristica per fonderle nella sua concezione unitaria; già da lui si trova nella definizione dell'usura la derivazione del concetto di *mutuum* come puro prestito di carità, il quale per natura sua deve essere gratuito. (S. Th. 2,2, q. 78, *passim*). Il prestito stesso è interpretato come un vero contratto, nel quale la proprietà passa al mutuuario.

San Bernardino, come del resto già Duns Scoto, segue questa linea di interpretazione: « Il mutuo di sua natura dunque deve essere gratuito, altrimenti si vende quella carità e quella grazia che nel mutuo si concedono (*charitas et gratia quae in mutuo comunicatur*) » (2). « La quale vendita poi altro non è se non abuso della

(1) D'ora innanzi dobbiamo fare attenzione all'uso di questo termine. « Interesse » per San Bernardino non ha il senso generale di « frutto del capitale » che attribuiamo noi modernamente alla parola, ma è già espressione della valutazione etica, è l'« *ultra sortem* » giustificato, è l'eccezione al divieto d'usura. Naturalmente noi non possiamo astenerci dall'usare la parola anche nel suo senso lato moderno. Il contesto darà volta per volta la precisazione dell'accezione.

(2) L'aristotelico « *pecunia non parit pecuniam* » rimane incrollabile come un dogma. Attraverso i secoli, anzi, questa dottrina s'era andata rinfrancando di penna in penna: FILONE EBREO la insegnò nel suo *Liber de Charitate* con queste parole: « *Vetat igitur (Moyses) fratri foenerari... iniquum ducens colligere foenus a pecuniis tamquam foetus a pecoribus* ». La insegnò San Basilio (Omil. in *Famen et Siccitatem*): « *Dele gravissimorum foenorum pactum, ut terra pariat consueta et producat. Etenim, dum aes et aurum et ea quae sterilia sunt gignunt praeter naturam* ». E San Gregorio Niseno: (*Oratio contra Foeneratores*): « *tu vero aeris et auri rerum parere non solitarium, ne quare foetum neque coge pauperem ea quae divitum sunt praestare* ». Ecc. ecc.

carità ed una corruzione della grazia » (1). Ricordiamo a proposito quello che già abbiamo detto, che cioè per San Bernardino la carità si manifesta innanzi tutto nell'atto del prestito, solo in seconda linea nell'elemosina. Quindi nei termini di una situazione richiedente questo atto di carità e di soccorso, l'interesse per prestito non può che apparire come una commercializzazione dell'atto di carità stesso. La stessa etimologia di « mutuum » San Bernardino la interpreta dalle parole « meum » « tuum »: « Quia id, quod a me tibi mutuo datur, ex meo fit tuum, ethymologia est » (2). Ora c'è da fare una differenza sostanziale tra *mutuo* e *comodato* « perchè diamo in comodato quelle cose che nella loro stessa identità devono essere restituite, ma che non passano in possesso di chi le riceve, come per es. un cavallo, un mantello, eccetera; per contro diamo in mutuo quelle cose, che passano in dominio del ricevente, come i denari (3). Entrambi questi contratti, comodato e mutuo, sono per natura gratuiti, ma con questa differenza: che gratuito è il comodato solo per definizione; infatti, se cessa di essere gratuito, diventa un altro contratto: locazione contro affitto, o noleggio, ma sempre lecito come contratto, mentre se il mutuo cessa di essere gratuito si trasforma nell'usura illecita: « Il mutuo invece, se non è gratuito, non è più mutuo, ma usura » (4). Quindi la definizione dell'usura si concentra sul fatto del guadagno, ossia del frutto che produce: è la definizione secondo Santo Ambrogio: « quodcumque sorti accedit, usura est » dove sorte significa qui « cosa giustamente posseduta »: « sumitur hic sors pro re iuste possessa in divisione aliquarum rerum sive possessionum » (5). Dall'Ostiense (6) deriva un'altra definizione: « Usura è tutto ciò che oltre la restituzione della cosa prestata si aggiunge in grazia ed a riflesso dell'uso della cosa stessa, quando si faccia il contratto con patto espresso oppure con intenzione di ricevere tale accrescimento » (7). Infine, terza descrizione, corrente: « ...dicono ...usura essere il guadagno che principalmente s'intende ritirare dal prestito » (« usura est lucrum ex mutuo principaliter intentum ») (8).

Ora, dal fatto che nel mutuo il dominio passa al mutuatario deriva un'importante conseguenza per la negazione dell'usura e per la giustificazione del comodato. Infatti in quest'ultimo (ed an-

(1) S. 37. a. I. c. 3, 351 C.

(2) S. 37, a. I. c. 1, 350 B.

(3) Idem, 350 C.

(4) S. 37. a. I. c. 2, 350 H.

(5) S. 36. a. I. c. 1, 341 D.

(6) ENRICO DI SEGUSIA (+ 1271) Card. Arcivescovo d'Ostia, noto per la « Summa aurea Henrici ».

(7) S. 36. a. I. c. 2, 341 F.

(8) Ibidem c. 3, 341 H.

che nella locazione, o noleggio) il datore mantenendo la proprietà sull'oggetto serba pure tutto il rischio per una perdita od un danno della cosa stessa che è in possesso altrui: « Infatti tutto il danno ed il pericolo ed ogni deterioramento cui soggiace la cosa affittata se non accada per colpa di chi la usa, spetta a quello che fece la locazione, perchè il cavallo dato in affitto o la casa invecchiano, si consumano e si deteriorano per l'uso » (1). In tale maniera, facendo cioè risaltare che il rischio ed il pericolo sono di colui che dà, deriva una giustificazione del guadagno d'affitto e di noleggio. Sarà questo stesso concetto del rischio e della sua giustificazione rispetto al guadagno che porterà ad ammettere le eccezioni al divieto d'usura, come vedremo. Ben diverse sono invece le posizioni nel caso del mutuo vero e proprio. Qui pericolo e danno sono di chi riceve il prestito: « Tutto il contrario succede di sua natura nel mutuo; poichè ivi al ricevente incombono tutti quei rischi che abbiamo detto; e nessun pericolo sovrasta alla moneta del datore, ma a quella del ricevente » (2); (« ...nec imminet aliquod periculum de pecunia illa in mutuum danti, sed tantum recipienti). Ne consegue il giudizio opposto a quello precedente: « Per la qual cosa i frutti della cosa prestata a quello debbono appartenere secondo le leggi della giustizia, che è esposto ai pericoli e non a quello che ne è esente » (l. c.).

Quanto al genere di cose che possono essere soggette ad usura, sono quelle soggette all'atto puro del prestito, cioè cose misurabili od enumerabili: « Ora in tre classi secondo Alessandro d'Ales si distinguono quelle cose che si possono prestare: poichè alcune si prestano secondo un determinato peso, come l'oro, l'argento, ecc., alcune secondo una determinata misura, come il grano, il vino, l'olio, ecc., ed altre secondo un determinato numero, come i denari. Ed in questi tre generi solamente si commette usura vera e propria » (3).

Riassumendo tutti questi aspetti, possiamo quindi dare questa definizione dell'usura secondo San Bernardino:

« Usura è il guadagno per l'usufrutto di un puro prestito, cioè per il trasferimento temporaneo del dominio di una cosa misurabile od enumerabile in un'altra persona, con obbligo di restituzione dell'equivalente » (4).

(1) S. 37. a. I. c. 3. 351 G.

(2) Ibidem.

(3) S. 36. a. II. c. 2. 342 F.

(4) Infatti S. B. dice altrove: «...nel mutuo il debitore non è tenuto a restituire individualmente la stessa cosa prestata, ma una simile, la quale però sia di ugual valore ». S. 36. a. II. c. 3. 343 B.

§ 4. STERILITÀ DEL DENARO.

L'argomento della snaturatezza d'usura è svolto da San Bernardino con grande prolissità. Cerchiamo di rilevarne i punti più importanti.

a) *Assenza di una creazione di valori.*

L'usura, ossia il dare a prestito contro pagamento, è contro natura nel senso che da un'operazione che in sè non crea valori concreti si trae un guadagno, un aumento di valore:

« ...di quelle cose nelle quali può aver luogo l'usura, alcune sono naturali ed altre artificiali... tanto nelle une quanto nelle altre si commette usura, la quale fa crescere il loro valore oltre a quello che hanno dalla natura o dall'arte » (1). E poi ancora:

« ...col detto contratto esige l'usuraio più di quello che importino il peso o la misura della cosa prestata; onde fa che le dette cose eccedano il loro peso e la loro misura; cosa la quale, come ognuno vede, è contrario alla legge di natura » (2).

Lo stesso vale per il denaro, soltanto che qui è il valore dato non da natura, ma dall'« arte », che viene illecitamente aumentato dall'operazione usuraia. Sebbene il denaro sia un'invenzione dell'arte umana, è propria di quest'invenzione anche la determinazione esatta del valore del denaro, misurabile numericamente: « poichè l'arte a suo modo avendo inventato i denari, ha stabilito il loro valore secondo il numero degli stessi » (2). Il caso del denaro si può ricondurre a quello dei beni di consumo, essendo qui il pensiero di San Bernardino che i denari sono i rappresentanti di un dato complesso di beni; ed in entrambi i casi l'usura è viziosa perchè provoca la crescita del valore oltre quello stabilito dalla natura.

Infatti, il valore che alle cose prestate potrebbe aggiungersi e giustificare così l'interesse, altra ragione non avrebbe se non quella di un frutto del prestito stesso: « ...anzi pare che il guadagno non sia null'altro se non il frutto della cosa medesima e quello che per mezzo del frutto si acquista (quinimmo non videtur aliud esse lucrum, quam fructus ipsius rei, seu per fructum aliquid acquisitum ») (3).

In questi passi, dunque, la funzione fruttifera del credito è negata in maniera assoluta. Vedremo poi che breccia nella saldezza di questa dottrina faccia la teoria dei titoli d'interesse. Ma qui, in sede di preambolo teorico, la negazione è tenace, nonostante alcune

(1) S. 38. a. I. c. 1, 358.

(2) Ibidem.

(3) S. 38, a. I. c. 2, 359 F.

perplexità che malgrado tutto ci sembra di poter scorgere nella esposizione del nostro Santo: « L'usuraio vuole che il denaro benchè sia sterile, e non partorisca frutto, gli renda cionostante guadagno, contro alla natura della cosa prestata » (1). Questo è inequivocabile. Ma subito dopo soggiunge: « Eppure l'usura fa questo miracolo, poichè oro fa nascere dall'argento. (Hoc tamen *miraculum* facit usura, quia per eam aurum nascitur ex argento »). Crediamo di dover sottolineare a ragione quella parola. Nasce da una impostazione nuova del problema, è come un timbro nuovo che include un tantino di riverenza quasi, o per lo meno una perplessità di fronte ad un fenomeno di cui non sa ancora cogliere in pieno il significato.

A San Bernadino sfugge ad ogni modo in questa parte della trattazione teorica l'apprezzamento del denaro come capitale produttivo. Esso è interpretato solamente come un mezzo di scambio per fini di consumo. Tanto è vero che, come vedemmo, il denaro è visto qui nella sua funzione rappresentativa di mezzo per beni di consumo. L'uso di una cosa non può creare un valore differente da quello della cosa prestata: « Tertio est usura contra legem naturae ratione usus, qui scilicet in valore non differt ab ipsa re mutata » (2). E spiega poi più ampiamente: due generi di cose si possono distinguere; quelle in cui uso e consumo non sono distinti (per es. olio, vino, frumento, ossia beni commestibili) e quelle in cui l'uso può essere distinto dalle cose stesse: una casa, un podere, un cavallo. Diremmo noi: beni di consumo e capitali. Ora, solo là dove l'uso può essere separato dal consumo, cioè nei capitali produttivi, si ha una giustificazione di guadagno per una crescita del valore in quanto valore dell'uso: l'affitto, il noleggiare. All'altra classe è negata questa possibilità di un valore separato, per via dell'uso: ivi il valore per l'uso è lo stesso valore del consumo: « Quindi l'usura, facendo crescere per ragione dell'uso il valore della cosa prestata, quantunque questa considerata con l'uso suo abbia un solo stesso valore, fa per conseguenza sì che una di quelle cose che hanno un solo medesimo valore indistinto aumenti di prezzo per via dell'altra: disordine che la natura non soffre » (2). Questo argomento del resto è stato condotto in campo anche dai giuristi civili per il sostenimento del divieto d'usura; è il famoso argomento dello « *usus pecuniae, qui ab ipsa pecunia separari non potest* » (3).

(1) Ibidem, 359 H.

(2) S. 38. a. I. c. 3, 360 F.

(3) Cfr. a proposito: W. ENDEMANN, *Die nationalökonomischen Grundsätze der canonistischen Lehre*, Jena 1863, passim.

b) *Finalità corrotta.*

Questa è la seconda linea d'argomenti relativa alla snaturatezza del prestito usurario. Ricordiamo innanzitutto globalmente quello che abbiamo detto a varie riprese circa la finalità delle azioni umane come centro dell'etica scolastica.

L'uso delle cose è soggetto ad una valutazione etica. Nell'ordinamento cosmico, ogni azione ha la sua finalità specifica. L'abuso consiste nell'andare contro l'ordinamento unitario, piegando le azioni a finalità corrotte: « ...sicut de calciamento poni posset exemplum: quod quidem secundum suam formam primo ordinatur tanquam in proprium finem in ipsam calciationem: secundo ordinatur tanquam in secundarium finem in commutationem alicuius rei... sine vitio et abusu. Sed si quis propter malitiam seu cupiditatem ipsum ordinaret in aliquem alium usum, utpote quia cum eo capere vellet animal alienum ut furaretur illud: tunc eo abuteretur et ageret vitiose » (1). Ossia: i lacci dei calzari hanno un loro uso principale, il loro impiego specifico. Considerati come entità economiche, ne risulta un secondo uso: quello di scambio. Abuso se ne fa quando servono ad una finalità eticamente condannabile, come per es. quella di impiegarli per catturare un animale domestico appartenente ad altri.

Ora, dice San Bernardino, l'uso principale del denaro è di servire come mezzo di scambio: « Può alcuno valersi del denaro per mutarlo in altre cose, di cui abbisogna la vita umana » (1). Un secondo uso consiste nel cambiare il denaro contro altra moneta, sempre presumendo una necessità definita di agire così: « Si può anche servirsi dei denari per mutarli in altra moneta la quale o nel luogo dove si sia od in quello dove si voglia andare sia più comoda e vantaggiosa; e pare che questo sia l'uso secondario della moneta » (1). L'abuso, in analogia all'esempio del calciamentum, consiste nell'attribuire al denaro una terza funzione, quella di render frutto, « cosa che non conviene ad esso ». — Il ragionamento in sè è evidentemente una *petitio principii* e non sta in piedi. Infatti è appunto quel « non conviene » che si dovrebbe dimostrare. Ma indipendentemente dalla logica ci interessa la concezione dell'argomento, che deriva dall'interpretazione del denaro come puro mezzo di scambio. Per questa ragione, se il denaro nella sua essenza di metallo è impiegato per qualche altro uso oltre quello di scambio, il prestito remunerativo diventa subito lecito, trattandosi allora di un semplice e puro affitto o noleggio: « Se per esempio le monete d'oro o contemplate o portate avessero virtù di guarire da qualche morbo, come hanno alcune pietre preziose, oppure si potessero

(1) S. 38. a. I. c. 3, 360 segg.

usare in qualche occorrenza senza consumarle, come si adoperano vasi d'argento e d'oro; allora lecitamente si potrebbero affittare e ricevere con buona coscienza il prezzo della locazione » (1).

Quindi: finalità corrotta è il chiedere interesse per un prestito perchè altro non significa che chiedere denaro per un atto non economico, ma etico: si fa pagare la carità.

Notiamo ancora in margine che gli argomenti esposti sono di nuovo caratteristici, come dimostra la citazione dell'esempio con i calzari, per quella tipica mentalità scolastica per cui l'infrazione etica è accompagnata visibilmente da un'infrazione dell'ordinamento delle cose sul piano materiale; per cui il peccato, il vizio inerente all'azione immorale, quasi si rispecchia in una depravazione dell'ordine naturale, giuridicamente fissabile.

c) Assenza dell'impegno personale come giustificazione del guadagno per prestito.

Rileviamo infine questo filo del ragionamento, che è quello dove la concezione etica della Scolastica rispetto a questi problemi si manifesta per noi moderni in maniera più convincente: « Pretendere senza alcun pericolo di perdita o di danno un guadagno certo da un affare dubbioso ed incerto e sottoposto a vari pericoli e contingenze, è cosa apertamente ingiusta ed affatto contraria alla legge di natura » (2).

Inoltre, se l'usuraio esige un prezzo per il prestito — afferma San Bernardino — lo fa perchè da quel prestito nasce un frutto. Ma il frutto è dovuto all'applicazione, alla « industria » di chi impiega il prestito a suo vantaggio e con successo. Quindi l'usuraio esige un prezzo per una cosa (l'industria del ricevente) che non gli appartiene.

d) Interpretazione e conclusioni.

Abbiamo visto che i diversi argomenti relativi alla snaturatezza dell'interesse di prestito si possono logicamente ricondurre ad una premessa: che il denaro in sè è improduttivo. A prima vista si è indotti a giudicare con severità tale concezione, considerando che siamo ben addentrati nel 15° secolo (3). Tuttavia dobbiamo

(1) S. 37. a. I. c. 3, 351 D.

(2) S. 38. a. I. c. 6, 363 A.

(3) Cfr. DOREN, o. c., pag. 174 segg.: « Produktivkapital, in Industrie und Handel angelegt, war in Ueberfluss vorhanden, (si parla del secolo che qui ci interessa) ud wenn auch die Kapitalsanlage in Form der Commenda, insofern sie dem Darleiher am Risiko geschäftlicher Unternehmungen teilnehmen liess, von der kirchlichen Lehre im allgemeinen ausdrücklich als berechtigt

ricordare altri aspetti: innanzitutto sta il fatto che, come vedremo poi, per quei bisogni di liquidità che nascono direttamente da necessità commerciali ed industriali, il freno del divieto sarà sciolto in grande misura per mezzo di tutte le eccezioni al divieto stesso. D'altro canto ci sembra poter affermare che se il divieto rimane inderogabile nella sua forma dottrinale pura, in pratica l'applicazione di questa severità si dirige proprio contro quel fenomeno di usura che non è commerciale, ma che è nato dal bisogno di crediti di consumo e crediti politici civili. Vogliamo spiegare meglio questo pensiero.

E' sicuro che la tesi che il divieto di usura sia stato applicato solo a crediti di consumo e soppresso per i crediti produttivi, per quanto allettante, non può sostenersi storicamente (1).

Ciò significherebbe semplificazione illecita della vera situazione. Sta di fatto però che se un commerciante od industriale è facilmente in grado di procurarsi liquidità adottando la casistica dei titoli di interesse e le possibilità delle altre scappatoie che impareremo a conoscere, senza incorrere in usura, il divieto rigoroso di quest'ultima verrà ad applicarsi in pratica necessariamente solo alle rimanenti specie di crediti: il credito di consumo ed il credito politico civile. Che il primo sia una necessità reale anche nel periodo che abbiamo sott'occhio, lo dimostrano fra altro le innumerevoli citazioni ed i numerosissimi esempi del Senese, nei quali il centro della considerazione è appunto il prestito di consumo. Esso del resto è intimamente connesso con quello che abbiamo definito credito politico civile, col quale vogliamo designare non le operazioni finanziarie su vasta scala, come quelle dei banchieri e principi che abbiamo brevemente toccato, bensì la necessità di cerchie sociali inferiori di ricorrere a prestiti per riparare ai danni derivanti dalla esosità delle tassazioni pubbliche in momenti di crisi politiche, soprattutto dei prestiti obbligatori, di cui avremo ancora da parlare: « *cives propter onera praestantiarum intelleximus sua mobilia et immobilia distraxisse* » (2). Anche Doren nei suoi studi storici non manca di far risaltare questo fatto (3).

anerkannt ward, so blieb doch das Leihen gegen festen Zins um so schärfer verpönt; und hier ist von der strengen Doktrin ein Kompromiss nie zugestanden worden »

(1) Che questa invitante interpretazione sia storicamente insostenibile, l'ha dimostrato particolarmente Strieder, vedi opera citata.

(2) S. 41. a. I. c. 3, 393 EF.

(3) DOREN, o. c., pag. 174: « ...obwohl in den italienischen Städten freiwillige und Zwangsanleihen die Budgets belasteten und eine ausgedehnte Verwaltung notwendig machten, obwohl man wieder und wieder gegen den zunehmenden Wucher die Juden zu Hilfe rief weil sie billigere Bedingungen stellen konnten als ihre christlichen Genossen...

Ora qui incontriamo uno degli aspetti più sottili e più interessanti della questione che ci preoccupa: nel momento che si parla di crediti di consumo o per aiuto finanziario, cioè di quelli che più intimamente sono riferiti al valore etico dell'atto di prestito, *si insinua nella trattazione un secondo piano*, che crea confusione nella logica dello svolgimento del pensiero: il piano che riguarda la *quantità* dell'interesse, il nucleo di quello che ancora oggi è rimasto come condanna dell'usura nella valutazione etica, ed anche ciò a cui si è ridotto il significato della stessa parola « usura ». Questo secondo piano, questo fattore nuovo, è sempre nascosto nella trattazione degli Scolastici, e così anche in quella del nostro santo. La ragione è evidente: l'impostazione del divieto è fatta su ragioni non quantitative, ma qualitative: in sè, per le ragioni trascendentali che abbiamo esaminato, non vi può essere una remunerazione ultra sortem. Portare la valutazione morale sul piano della quantità, della misura, sarebbe cedere sul principio. Ma non si può assolutamente negare che il sentimento spontaneo di rivolta contro la « immoralità » dell'usura è in massima parte — sia nei dottori, sia nella coscienza popolare — diretto contro il fenomeno dello sfruttamento esorbitante ed i mali che esso arreca alla comunità ed ai singoli. Che avrebbe altrimenti importato al comune uomo della strada la disquisizione spesso sofistica sulla legittimità o meno dell'usura in sè?

Se poniamo attenzione a questo fatto, che è uno dei più significativi ed importanti, ma che non può essere chiaramente esposto dai canonisti per ragione di principio, e quindi sembra trascurato completamente da essi, il senso etico del divieto d'usura ci appare in tutt'altra luce.

« L'usura... è l'assassina dei poveri, poichè toglie al povero i vestiti, i calzari, la casa, il campo, il letto, il cibo, la bevanda, ed ogni provvisione necessaria per vivere; e gli toglie per conseguenza la vita » (1). Non è evidente qui quanto sia lontana la mente del Nostro dal problema « produttività del capitale » e come al centro stia invece il problema: « esosità d'interesse per un prestito di consumo »?

Ed ancora: « Per questa ragione l'usuraio che è empio e crudele si chiama ironicamente in alcune città d'Italia « il pietoso » (in quibusdam Italiae civitatibus elpiatosus per antiphrasim nominatur). E come mai può aver intenzione quest'empio di esercitare pietà, mentre aiuta a divenire più povero quel meschino che ha bisogno di essere sovvenuto col mutuo gratuito o con qualche altro aiuto (*vel alio iuvamine*) » (2).

(1) S. 44. a. II. c. 2, 435 F.

(2) S. 44. a. II. c. 1, 435 E.

« Con qualche altro aiuto »! Non si farà presto strada nella dottrina, partendo da questo punto, il pensiero ed il riconoscimento che un qualche altro aiuto può essere un prestito *ad interesse modico*, e che questo sarà un atto di carità poco distante dal mutuo gratuito? Siamo nel 1438; nel 1462 infatti a Perugia viene fondato il primo vero (1) e documentato « Mons Pietatis » confermato poi da Paolo II nel 1467 con una bolla. E fondatori sono i confratelli del nostro Bernardino: i Poverelli d'Assisi.

Il vescovo di Perugia Giacomo Vanucci da Cortona diceva, parlando di uno dei fondatori del Monte, Fra' Michele da Milano, che « *vinculum excommunicationis quo quasi omnes impediti erant propter Judaeorum privilegia auferre diligentissime curavit* » (2). Possiamo accettare questa spiegazione come causa secondaria; ma primario fu sicuramente il desiderio di alleviare sul piano pratico, piuttosto che su quello morale, l'indigenza dei poveri, che secondo tutti i testimoni dell'epoca erano *costretti* a ricorrere ai prestiti.

Lo stesso Holzapfel sostiene che la remota paternità dei montes pietatis vada ricercata nei tentativi dei grandi predicatori del '400, San Bernardino e Giovanni Capistrano, di alleviare le sofferenze del popolo derivanti dalla necessità dell'usura (3).

Il Mons Pietatis è talmente importante per lo sviluppo dell'etica economica, in particolare rispetto al divieto d'usura, per il fatto che rompe finalmente quella insuperabile antinomia fra desiderio di aiutare i bisognosi di prestito e difenderli dallo sfruttamento usuraio, da una parte e d'altra parte il rigorismo concettuale che contro il prestito interessato si rivolgeva con dogmatica consequenzialità. Una volta compiuto il gran passo, non sarà più possibile fare distinzioni fra credito nato da pietà (ma sempre fruttuoso, poichè nelle istituzioni di Orvieto, Gubbio (4) ed altre il tasso s'aggi-
rava intorno al 4-12% ed era scusato o giustificato con l'argomento

(1) Vero, perchè tentativi furono intrapresi già prima:

Nel 1326 Durand de Saint-Pourçain accorda ai poteri temporali la legittimazione del beneficio d'interesse a causa dell'utilità comune. A noi è giunta solo notizia della proposta — ignoriamo l'esecuzione.

Nel 1350 a Salins (Franche-Comté) per riparare i danni provocati dall'usura degli ebrei e dei Lombardi, fu fondato il « Mont de Salins ».

Nel 1361 l'arcivescovo di Londra Michel de Nothburg istituisce prestiti scalati secondo la posizione sociale, fino a 50 sterline ai *vescovi* (!).

Nel 1389 infine, Philippe de Maizières, Consigliere di Carlo VI di Francia pubblica il progetto di una banca di prestito: « *Le songe du vieux pélerin* », ma la proposta non fu realizzata.

Vedi H. HOLZAPFEL, *Die Anfänge der Montes Pietatis*, München 1903.

(2) Citato da HOLZAPFEL, o. c., pag. 36.

(3) Ibidem.

(4) A Firenze fu introdotto nel 1473 dopo una lunga discussione pubblica con partecipazione di Lorenzo de' Medici, dell'arcivescovo e di una grande schiera di dottori. Vedi HOLZAPFEL, l. c.

delle spese d'amministrazione e col rischio dell'impresa) e credito puro come atto economico. Infatti nella difesa dei Montes Pietatis si era giunti ad accettare l'argomento degli oppositori che alla stessa guisa erano allora giustificabili gli istituti creditizi privati (1). Non solo, ma gli stessi monti di pietà d'altra parte diventano a poco a poco puri istituti di credito e ligi al solo principio della rentabilità (2).

Pure un effetto importantissimo questi istituti lo raggiunsero: quello di uguagliare e ridurre il tasso d'interesse, se è vero che dopo la loro introduzione questo scese da 40%, come era spesso prima, a 4-12%.

§ 5. LA PRATICA DELL'USURA.

Per inquadrare nell'ambiente storico quello che abbiām detto finora circa l'usura e per verificare quanta parte avesse nella difesa del divieto il fattore della lotta contro situazioni intollerabili di sfruttamento, vogliamo dare un breve sguardo alle pratiche usuraie e creditizie nel tempo che ci interessa.

In generale la grande massa aveva coscienza dell'immoralità delle grandi operazioni finanziarie a scopo politico: prova ne è il fatto che quando principi spregiudicati approfittarono di tale indizio della opinione pubblica per rifiutare di rimborsare i loro debiti, mandando in rovina banchieri e finanziatori, i loro calcoli si rivelarono giusti: furono spalleggiati dal consenso della maggior parte del popolo (3). Ma riguardo alle operazioni di più modesto respiro, riguardo al piccolo credito, la coscienza popolare si rivoltava, com'è naturale, soprattutto contro la esosità degli usurai più che contro il fatto del prestito ad interesse in sè. Una élite intellettuale poi, ed i grandi pensatori, vedevano nell'usura più che altro il mezzo di corruzione spirituale e concordavano in questo con quell'accanimento del nostro Santo contro la depravazione dei costumi che abbiamo riscontrata. Caratteristico di tale spirito, seb-

(1) Cfr. HOLZAPFEL, o. c., pag. 115: « ...die Verteidiger gaben zu, dass auch den Privaten das Darlehensgeschäft nicht verwehrt werden könne, wenn sie es unter den nämlichen Bedingungen und Kautelen wie der Mons Pietatis ausübten und wenn sie wie dieser den Zinstitel des *damnum emergens* für sich geltend machen konnten... Damit war man zu einem Resultat gelangt, oder vielmehr gedrängt worden, das für die Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes von höchster Bedeutung ist.

(2) Cfr. ENDEMANN, o. c.: « Unvermeidlich wurden aus den Montes Pietatis reine Geldinstitute, Leihbanken, Geschäfte, die um des Gewinnes willen betrieben wurden und deshalb hatte die Doktrin Grund genug zu fragen, ob das angesichts der Wucherlehre zu verantworten sei ».

(3) Vedi STRIEDER, o. c.

bene di un'epoca più antica, è il noto passo dantesco sugli usurai nell'Inferno (Canto XVII, 43-78) (1), dove si manifesta il primo sintomo della depravazione di costumi nell'allontanamento dagli ideali feudali e borghesi della aristocrazia fiorentina; oppure ancora l'invettiva di Dino Compagni ed il lamento del Villani (2).

Quanto alla legislazione, notiamo un particolare avvicinarsi di rilassamenti e di restrizioni, molto probabilmente in ossequio alle variabili disposizioni del popolo. Anche qui si urtano i due poli della questione che abbiamo già riscontrato: desiderio d'aiuto d'una parte, necessita di proteggere dallo sfruttamento, d'altro lato. Come dice Poehlmann nel suo studio sulla politica economica fiorentina, non si riesce a desumere dagli scrittori dell'epoca se nella legislazione si volle eliminare l'usura solamente in ossequio alla morale pubblica, in omaggio all'opinione pubblica, come diremmo noi, oppure nel vero spirito dei divieti canonici (3).

Gli statuti delle differenti Arti fiorentine offrono un'ottima fonte per seguire attraverso la regolamentazione sempre rinnovantesi dei divieti d'usura, il variare dell'atteggiamento popolare. Così in uno statuto del principio del '300 dell'Arte di Calimala l'esposizione ha questo esordio: « Perciò che il peccato dell'usura dispiace molto a Dio, volendo il detto peccato schifare, ecc. » (4). Negli stessi

(1) Gli usurai che Dante incontra nel terzo girone non per nulla sono descritti con la tasca stemmata al collo: leone azzurro in campo giallo (i Gianfigliuzzi), l'oca bianca in campo rosso (gli Obriachi), la scrofa azzurra in campo bianco (gli Scrovegni — si ricordi che la cappella giottesca a Padova doveva essere una riparazione per le malefatte usuraie di Reginaldo degli Scrovegni) — lo spirito dell'usura ha già allora infettato il fiore della popolazione comunale.

(2) Vedi MURATORI, *Antiquitates*, IX, circa Dino Compagni: « O iniqui cittadini, che tutto il mondo avete corrotto e viziato di mali costumi e falsi guadagni... (Cronaca di Dino Compagni delle cose occorrenti nei tempi suoi). Anche qui si rivela quella accusa in forma di *pars pro toto* di cui abbiamo detto parlando di Bernardino come censore: evidentemente Dino Compagni non ha in mente solo l'usura, ma quando parla della corruzione che dilaga da Firenze pensa allo sviluppo commerciale nuovo che dall'Italia, in modo speciale dalla Toscana, si dirama per l'Europa.

Circa il VILLANI vedi pure MURATORI, l. c. 141, X: « Ancora non erano purgati i peccati nè domata la superbia ne le usure e male ablati guadagni de' Fiorentini... » oppure: VII, 139: « Parme ne bene se non ch'io intendo che i Fiorentini sono grandi prestatori ad usura... ».

Inoltre nell'Arch. Stor. Ital. III Serie, tom. XIII (2), pag. 460: Lamento d'Italia del Vespasiano (1480): « ...ritorno a te, o città di Firenze piena di tante usure e di tanti ingiusti guadagni che vi siete condotti a consumare l'uno l'altro ». Lo stesso Dino Compagni d'altro lato aveva ben visto che dal dominio economico derivava la supremazia politica: « Neque me falli putem si dixerò ad hanc potissimum causam hoc est ad ejusmodi mercatores sive foeneratores referendum esse quod Florentina civitas seculis XII et XIII adeo caput attollere et supra finitimas eminere eisque tandem servitutis jugum imponere coepit ». (MURATORI, *Antiquitates*, I, 888).

(3) Vedi PÖHLMANN, o. c., pag. 81 segg.

(4) *Statuti di Calimala*, edizione Giudici, pag. 77.

statuti è fissato come i Consoli dell'Arte debbano consultarsi con religiosi per indurre i membri dell'Arte a rinunciare a tutto ciò che avessero da riscuotere come interesse o simile:

« Procurino i consoli con quelli frati, che perdono si faccia e come fare si possa al meglio per l'animo di ciascuno del dono, merito o guiderdone ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue » (1).

In uno statuto del 1341 è scritto: « E non si intenda fatto il perdono delle usure da alcuno il quale per sè non vorrà fare e non farà simigliante perdono, nè s'intenda che alcuno il quale tale perdono non farà, abbia alcuno beneficio od assoluzione di perdono, che avessero fatto o facessero gli altri dell'Arte » (2).

Della relatività della questione però fa stato un altro passo, dove s'indica il rimedio: (!) Se un commerciante della corporazione debba denaro a qualcuno e sia obbligato dargli qualcosa oltre il capitale, ha da scrivere che gli dà questo genere di ultra sortem come regalo: « Di scrivere per dono quello che si dà per merito ».

Che dalla pratica nasce quella lervida inventiva di sfuggire al divieto d'usura con tutte le possibili scappatoie, a scapito quindi dell'onestà del concetto e con enorme danno per la sensibilità morale generale, è dimostrato dagli equilibrismi morali di questi statuti. Eccone un esempio riferito dal Pöhlmann (3): Nel 1328 fu soppresso lo statuto che obbligava il debitore in caso di ritardo di pagamento, non solo a pagare immediatamente, ma a rifondere pure l'interesse per il tempo della dilazione. Al posto di tale statuto però fu stabilito che « per punizione » il debitore dovesse prestare al creditore senza interesse tanto denaro per tanto tempo, quanto i consoli avrebbero fissato. Cambia il nome, ma il fatto rimane lo stesso.

Ma dalla metà del quattordicesimo secolo in poi quelle pratiche liberali fissate nei regolamenti corporativi fanno posto a poco a poco ad una concezione più rigida del divieto d'usura. Fenomeno strano: proprio prima dell'inizio di quel movimento di allontanamento che porterà irrimediabilmente alla concezione nuova dell'uomo capitalistico moderno, una corrente di rigorismo invade la legislazione. Così nello statuto del 1367 dei Cambiavaluta è fissato il divieto di prestare ad interesse contro pegno o nota di pegno o di fare qualsiasi altra usura, pena una multa di 100 lire. Lo stesso statuto introduce una specie di Inquisizione: tutti gli anni una commissione di 15 ex-consoli insieme con quelli in carica hanno da votare se ognuno dei cambiavalute sia o no usuraio. Se due terzi

(1) *Statuti di Calimala*, edizione Giudici, pag. 77.

(2) *Ibidem*, pag. 210.

(3) Vedi o. c., pag. 82.

delle voci lo definiscono tale, lo colpisce la detta multa ed un ammonimento — in caso di recidiva viene espulso dalla Corporazione (1). Non possiamo fare a meno di sorridere di fronte all'ironia involontaria della situazione: l'usura doveva essere nonostante tutto così diffusa che la condanna era pronunciata solo in caso di *eccesso* di trasgressione: quando cioè l'individuo era usuraio così notorio che i due terzi dei giudici non potevano fare a meno di qualificarlo tale!

Finalmente, nel 1394, il divieto d'usura ha trovato modo d'insediarsi in tutti gli statuti corporativi. Da allora ognuno poteva sporgere denuncia per reato di usura, ed il colpevole non solo doveva rifondere gli interessi, ma pagare una multa alla Corporazione. Per evitare di capovolgere la situazione ad eccessivo favore dei debitori e per impedire abusi, il denunziatore doveva deporre una garanzia « de quantitate debiti petita, seu usurarii debiti », garanzia che cadeva in mano al creditore se il debitore non riusciva ad addurre prove concrete per l'accusa d'usura.

Con tutto ciò non si poteva impedire la fioritura di una casistica enorme anche nella pratica, e l'escogitazione sempre più raffinata di acrobazie professionali per aggirare la legge. Non per nulla i legislatori si lamentavano delle « gran sottigliezze d'ingenii » contro le quali doveva combattere il divieto d'usura (2).

Ma già nel '400 la spregiudicatezza e la falsità della pratica trovavano rispecchio negli ordinamenti legali: pochi decenni sono passati dalle leggi severe che abbiamo visto qui sopra, che non si esita a stabilire, nel 1420, il diritto della Signoria e dei Collegi « quomodo et per quos et quemadmodum possit et seu non possit mutuari per foeneratores ad usuras seu sub usuriis comitatinis et districtualibus civ. Flor. — et super his prohibitiones et ordinationes ac leges etiam prohibitorias facere et componere contra hujusmodi foeneratores quotienscumque, de quibus prout et sicut et quandocunque... voluerint » (3).

In altre parole: la gerarchia è capovolta; non più lo Stato, come braccio secolare dell'autorità etica, della Chiesa cioè, è semplice esecutore di quella, ma si arroga il diritto di fissare esso stesso le eccezioni in nome della necessità pubblica. Queste eccezioni sono poi gli istituti bancari di credito autorizzati. Scipione Ammirato ci riferisce (4) che per ovviare alla grande scarsità di credito lo Stato dovette concedere il diritto a tali istituti di riscuotere un interesse mensile del 25%, e ciò nel 1420. E questo, aggiunge l'Am-

(1) *Capitoli di Firenze*, I, Nr. 5. r. 183.

(2) *Provisioni* Nr. 165, fol. 273, Arch. Rif. 1473.

(3) *Capitoli di Firenze*, I, 424.

(4) Nella *Cronica* edita da Massi 1647, P. I, tom. II, p. 988.

mirato, soltanto per limitare i tassi ancora più alti di quelle banche quando erano incontrollate: « La quale (repubblica) volendo mettere qualche freno a quei che prestavano in Firenze ad usura col pegno, che comunemente si diceva prestare appannello, ordinò che non potessero pigliare più di 5 denari per lira (ossia il venticinque per cento) *il mese*, usura pur troppo ingorda e pur comportata! ». Ma tutti questi provvedimenti non bastarono, poichè nel 1430 si dovettero chiamare in aiuto gli ebrei, con la conseguenza che il tasso cadde al 20%. Non appena le necessità di credito sono meno imperative, il divieto canonico riprende però il sopravvento: del 1372 sono questi statuti: « ...adeoque foenus a sacris nostris christianis est detestatum ut canonum sanctissimis legibus non solum qui foenerantur, verum etiam qui modo aliquo consentiunt, foenus quique infra breve tempus cum praesint possintque prohibere quibus foenerari concessum est, ne foenus exigant, et pro viribus non faciant, excommunicati habeantur et sint » (1). Poniamo mente alla data: 1372. Sei anni dopo scoppia la rivolta dei Ciompi che sarà il segnale della ascesa medicea. Non è da escludere il pensiero che la rigidità della condanna riferita qui sopra sia da attribuire in parte alla minacciosa protesta delle classi inferiori oppresse dalle usure — tant'è vero che nel 1378 i Ciompi riuscirono ad ottenere — per breve tempo, però — l'abolizione dell'interesse dello stesso monte di pietà (2).

E' interessante notare come un secolo dopo, nel 1471, il pro et contra del problema circa il divieto d'usura non fosse spostato gran che: solo si nota, come già vedemmo parlando di San Bernardino, un maggiore accento sul danno recato ai poveri: « Atteso come da molti mesi in qua nella città di Firenze non si è fatto l'exercitio del presto pubblicamente, *di che i poveri uomini hanno ricevuto grandissimo incommodo e danno*, perchè hanno avuto a mandare a Prato o più discosto i loro pegni per esser subvenuti nei loro bisogni, dove oltre al disagio hanno maggior interesse a pagare perchè vi si presta a denari sei per lira (3); e chi non ha avuto comodità di mandare o ire in tali luoghi ha venduto le sue cose con grande disavvantaggio. E tale inconveniente ogni dì più cresce con gran danno dei poveri uomini. Al quale per obviare i magnifici Signori — hanno avuto più pareri et inteso più modi e raccolta in effecto che a providere, che gli ebrei abbino a prestare in Firenze... che si vede non per favorire il popolo o sobvenirlo, ma per avarizia l'utilità consentirsi tale cosa e però essere contra coscienza. Et desiderando

(1) Arch. Rif. 1372, Nr. 165.

(2) Vedi a proposito PÖHLMANN, o. c., pag. 86.

(3) Ossia 30%.

a provvedere ai bisogni del popolo e levare ogni scrupolo di coscienza, trovano essere necessario di provvedere che gli ebrei prestino ma a denari tre per lira (1) e non paghino alcuna tassa e spesa al comune » (2).

Eppure un'impostazione nuova è evidente: è quella che parlando di Bernardino abbiamo definito il piano « quantitativo » del problema: *sempre più si fa strada la convinzione, una volta esaurito o condotto ad absurdum il giuoco a rimpiazzino della casistica, che il nucleo del problema etico sta nel limitare il tasso del prestito*. Ecco perchè dal 1473 esisteva a Firenze una speciale autorità, i Regolatori della Città di Firenze, che dovevano decidere di tutti i contratti che fruttavano al creditore più del 12 $\frac{1}{2}$ %, se fossero usura o no (3).

Riassumendo si può dire che di fronte alla serrata trattazione del problema da parte della dottrina canonica, il precipitato di essa nella legislazione civile ha un aspetto di *compromesso*, di accomodamento vacillante, determinato più che altro da cause di politica interna. Però alla fine del 400 anche nella legislazione si nota un progressivo abbandono della ipocrisia che nei primi tempi nascondeva il divario fra teoria e pratica, ed il problema è affrontato con maggiore sincerità senza la zavorra del rigorismo concettuale della dottrina ecclesiastica.

Volgiamo uno sguardo alla pratica della Chiesa stessa.

Indubbiamente l'atteggiamento di rifiuto dell'interesse di prestito, nei primi secoli del Cristianesimo, era stato adottato dalla Chiesa in osservanza di una severa e letterale interpretazione del comandamento evangelico, e corrispondeva del resto organicamente alla etica di un'economia in preponderanza di tipo naturale. Durante il periodo di rassodamento dottrinale poi, la recezione della filosofia antica — Platone, Aristotile, Cicerone, Seneca — non aveva fatto che rinvigorire la giustificazione del divieto (4). Uno screzio nella compattezza di questa convinzione era solo formato dal fatto che il diritto romano, da cui tanto profondamente era stata influenzata anche tutta la cultura medioevale, aveva sempre ammesso la legittimità dell'interesse.

Dapprincipio il divieto d'usura della Chiesa riguardava solamente la proibizione ai chierici, sanzionata solennemente nel 325 dal Concilio di Nicea e rinnovata poi dai Concilii posteriori. Poi la questione riposa, un po' dimenticata, fin dopo il Mille. La lotta decisa contro l'usura in generale comincia con Alessandro III nel

(1) Ossia 15%.

(2) Arch. Rif., *Provvisioni* 1471, Nr. 163, f. 60.

(3) *Provvisioni* 1473, Nr. 165, f. 273.

(4) Vedi a proposito ENDEMANN, o. c., pag. 12.

1179 — agli « usurariis manifestis » si minaccia scomunica e rifiuto di seppellimento cristiano, ai preti che non si pieghino a tali norme si minaccia la sospensione (1). Con ciò è iniziata la lunghissima serie delle condanne, che d'ora in poi si ripetono con maggiore o minore severità. Urbano III nel 1186 dichiara usura « si licet omni conventione cessante quis mutuuum pecuniam credit, ut plus sorte recipiat, si merces longe majori pretio distrahit ratione dilatae solutionis, ecc. ecc. » (2). Importantissima fu la condanna di Innocenzo III (1213) della pratica di fare una differenza di prezzo per vendita in contanti e vendita a credito. Gregorio IX (1236) considerò poi usura anche l'ultra sortem richiesto per il pericolo al quale il capitale fosse stato sottoposto. Infine Clemente V (1311) coronò questa serie di decretali con la dichiarazione che ogni legge temporale contraria a queste dottrine fosse da considerarsi nulla e non valida. Quanto i Fiorentini si attenessero a ciò, già abbiamo visto.

Ma ben presto le cose mutano nella pratica della stessa Chiesa, in seguito a quelle esigenze politiche di cui abbiamo già parlato. « Pecunia nervus belli » vale anche per il potere temporale del Papato, e senza pagare interessi, ossia usura, era impossibile procurarsi le somme necessarie (3). Così si fanno sentire i primi contrasti. Mentre Dante pone all'inferno i Caorsini (4), paragonati, in quanto peccatori contro natura, ai Sodomiti (5), Innocenzo IV aveva dato loro nel 1248 il titolo d'onore di « Romanae ecclesiae filii speciales »! (6). Il popolo poi, più spiccio, aveva affibbiato loro un altro titolo onorifico: *usurarii Papae*—

Sembra ad ogni modo provato che già dal tredicesimo secolo la Curia Romana pagasse interessi per prestiti (7). Ciò non toglieva che quando si poteva approfittare della coscienza popolare circa la peccaminosità dell'usura per ingrandire gli introiti ecclesiastici, non si esitava a ricorrere ai più ingegnosi stratagemmi: Scipione Ammirato ci narra quanto enorme fosse l'affluenza ai simoniaci papali del 1431 i quali offrivano indulgenza anche per quelli

(1) Cfr. ENDEMANN, o. c., pag. 9.

(2) Ibidem. Per le seguenti notizie cfr. anche: F. X. FUNK, *Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes*, Tübingen 1876. Su Clemente V vedi ivi a pag. 27.

(3) Cfr. STRIEDER, o. c.: « Ohne Zinsenzahlung war kein Geld zu beschaffen für die wachsenden Aufgaben einer Weltorganisation wie sie die Kirche geworden war ».

(4) Probabilmente il nome deriva da Cavour, in Piemonte, o forse da Cahors in Francia (Dép. Lot).

(5) *Inferno*, Canto XI, v. 49 segg.:

« E però lo minor giron suggella
Del segno suo e Soddoma e Caorsa
E chi, spregiando Dio, col cor favella ».

(6) R. EHRENBURG, *Das Zeitalter der Fugger*, Jena 1896, pag. 66.

(7) Cfr. T. SOMMERLAND, *Kirchliche Wirtschaftsgeschichte*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1931, pag. 2099.

che non volevano rimborsare i guadagni illeciti di usura! (1). L'avidità di guadagno della Curia Romana segna in quei tempi una delle pagine più nere della storia della Chiesa.

Il pericolo di una corruzione morale generale di fronte a questa politica equivoca diventa invero grandissimo. Fattori politici di compromesso con le autorità temporali vi contribuiscono: così nella spinosa questione dei prestiti statali (di cui avremo da parlare ampiamente) rispetto ai quali l'atteggiamento della Chiesa è dubbio, tanto più che in un primo tempo gli ordini monastici sono discordi sull'argomento (2).

Solo dopo la Riforma, e nello spirito della Controriforma, la questione fu ripresa dalla Chiesa con mentalità più aperta e con dirittura di coscienza, e a poco a poco prese il sopravvento la concezione della legittimità dell'interesse per estensione generale dei titoli del *damnum emergens* e del *lucrum cessans* (3), benchè un certo contrasto rimanga sempre anche in seno alla Chiesa. I gesuiti in modo speciale rappresenteranno la corrente liberale, mentre la Curia sarà più restia ad un allentamento della concezione rigorosa, e più ossequiosa ad un rigido mantenimento del divieto. La critica calvinistica ad ogni modo contribuirà molto a rivedere le posizioni ed a studiare la questione sotto nuovi aspetti (4).

Ma per ritornare al nostro tempo, possiamo chiaramente constatare che la rigorosità della concezione anti-usuraia era già stata violentemente scossa dalla pratica dell'applicazione e dalla duplicità della stessa Chiesa.

§ 6. I TITOLI D'INTERESSE.

Abbiamo visto finora che nella dottrina pura il nostro Santo non abbandona la linea tradizionale della condanna rigorosa dell'interesse per puro prestito. Abbiamo notato ciononostante una certa enfasi sull'argomentazione veramente etica di quella con-

(1) Vedi SCIPIONE AMMIRATO, o. c. VII, 162.

(2) Vedi PÖEHLMANN, o. c., pag. 86: « ..und unter grosser Beunruhigung der Gewissen predigten die Franziskaner für, die Augustiner und Dominikaner, insbesondere später Savonarola, gegen die Zinsbarkeit der Staatsanleihen ».

(3) Cfr. H. M. ROBERTSON, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge 1933, pag. 133: « The Catholic Church had been moving towards the modern theory of interest in the latter part of the fifteenth century. The theologians... practically agreed as to the legitimacy of interest as compensation both for *damnum emergens* and for *lucrum cessans* ».

(4) Cfr. H. HAUSER, *Les débuts du Capitalisme*, Paris 1927, pag. 24 e segg.: « Luther condamne encore du point de vue scolastique le crédit et le prêt, mais Calvin, inspiré par son éducation juridique, ne condamne plus que les intérêts usuraires et repousse la notion vieille « de l'improductivité de l'argent » ».

danna, originata dalla consapevolezza dei mali provocati da una pratica di usura esagerata. Dappertutto nelle citazioni, negli esempi addotti, nelle esortazioni, sorge come motivo fondamentale la preoccupazione umana di aiutare i bisognosi difendendoli dallo sfruttamento e soccorrendoli con prestiti gratuiti quali puri atti di carità.

Sorge allora naturale la domanda se oltre a questo aspetto della questione San Bernardino non si fosse accorto del secondo aspetto, cioè del fatto che il credito avesse anche un'altra funzione da adempiere, quando le sue condizioni esteriori più non corrispondevano a quello schema del prestito di bisogno che era alla base della condanna di usura. E' questo il rimprovero che viene mosso in generale ai dottori della Scolastica — l'accusa di aver chiuso gli occhi di fronte al radicale mutamento della realtà pratica e d'aver continuato a vivere nella sfera di una teoria che con la pratica aveva perso ogni contatto.

Nella parte che segue esamineremo appunto questo lato. Vedremo cioè le differenti possibilità che la dottrina stessa lascia all'imprenditore per tirare lecitamente guadagno dall'impiego di capitale, ossia tutto il complesso di scappatoie (1), per così dire, al divieto d'usura, per cui risulterà che pure mantenendo la piena osservanza del rigorismo concettuale di tradizione, la funzione di produttività del capitale, per vie traverse, è pienamente riconosciuta ed i profitti che ne derivano, ufficialmente sanzionati.

Le deroghe al principio del divieto di usura sono rappresentate dai titoli d'interesse, casi cioè in cui si impone una giustificazione della retribuzione per prestito, a ragione di una *menomazione d'interessi* del prestatore dovuta a concrete situazioni specifiche.

La situazione è completamente diversa da quella in cui era inquadrata l'esortazione al prestito gratuito per motivo d'amor del prossimo. Là, si potrebbe dire con una formulazione azzardata, l'operazione del prestito in sé non era operazione economica — ci si trovava in fondo nel puro terreno di atti etici. Qui i termini del problema, almeno dal punto di vista del datore, sono economici. I presupposti sono che da una parte (2) esiste un capitale già produttivamente impiegato, od almeno una possibilità concreta di una sua produttività. Quindi, mentre finora è stato insistito sulla sterilità

(1) « Pecunia pecuniam non parit, l'argent ne fait pas de petits. Non, il ne fait pas de petits, mais les scolastiques ont trouvé un biais pour lui procurer des enfants adoptifs. C'est la théorie du *lucrum cessans* et du *damnum emergens* ». (H. HAUSER, o. c., pag. 20).

(2) Diciamo « da una parte », perchè, come subito si vedrà, il presupposto è sempre che si chiedi un prestito per carità, per bisogno. Ma la novità del concetto è che lo si chiede ad uno al quale quella moneta *rende*, il quale cioè si trova in attività commerciale.

del denaro, ora vien già premessa implicitamente la possibilità di una fertilità!

Formalmente, la differenza viene fatta risaltare con l'attribuire qui una fertilità non alla moneta in sè ma alla combinazione produttiva di capitale e lavoro: « La pecunia non può render da sè sola nessun guadagno, nè vale più di sè stessa; ma l'industria dei mercanti è quella che la rende lucrosa, per via dei loro affari » (1). Ed ancora: « La cosa prestata non ha altra utilità all'infuori del suo stesso consumo. La utilità semai nasce dall'industria di chi usa la cosa o dall'industria dei suoi dipendenti » (2). Oppure: « Poichè, sebbene il denaro da sè non valga più di se stesso; nondimeno bisogna concedere che l'industria e la facoltà di chi ne fa uso le aggiunge qualche valore; di modo che quello a cui appartiene l'uso della pecunia, legittimamente può vender questo uso, ossia la facoltà di servirsene (...quamvis nam pecunia ex se non valeat plus seipsa: tamen ex utentis industria et facultate aliquem valorem acquirit. Ideo ille usus sive facultas utendi potest ab eo, cuius ille usus est, legitime vendi) » (3).

Già il Medioevo conosceva certe eccezioni al divieto d'usura. Ma si trattava di singole allusioni celate che non intaccavano la compattezza della dottrina. Per primo si occupò dei titoli d'interesse San Tommaso (4), ma la loro analisi teorica non è condotta in maniera consequenziale e soprattutto non vi sono distinzioni fra i diversi titoli come più tardi. Il passo di San Tommaso dove vi si allude è il seguente: « Dicendum quod ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit recompensationem damni per quod subtrahitur sibi aliquid *quod debet habere*; hoc enim non est vendere usum pecuniae, sed damnum vitare; et potest esse quod accipiens mutuum majus damnum evitet quam dans incurrat; unde accipiens mutuum cum sua utilitate damnum alterius recompenset. Recompensationem vero damni quod consideratur in hoc, *quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere*; quia non debet vendere id quod nondum habet, et potest impediri multipliciter ab habendo » (5).

Ossia: sotto il titolo del danno (lecitamente ricompensabile mediante l'interesse del prestito) non può essere intesa anche la possibilità astratta di fare un guadagno — nel qual caso infatti nascerebbe per ogni prestito un simile danno astratto ed in ogni caso sarebbe tolto il peccato dell'usura.

(1) S. 42. a. II. c. 1, 415 H.

(2) S. 36. a. III. c. 1, 343 H.

(3) S. 34. a. I. c. 1, 323 E/F.

(4) Cfr. C. LESSEL, *Die Entwicklungsgeschichte der kanonistisch-scholastischen Wucherlehre* im 13. Jahrhundert (Dissert. Fribourg), Luxemburg 1905, pag. 18 segg., 48 e 66 segg.

(5) S. Th. 2. 2. q. 78, art. 2 ad 1.

Duns Scoto fa un passo innanzi differenziando diversi titoli di interesse, ma nè il *damnum emergens* nè il *lucrum cessans* sono specificamente menzionati (1).

Se la giustificazione dei titoli d'interesse nasce da un riconoscimento di una certa menomazione di interessi, deve logicamente già esistere una certa intuizione embrionale dell'aumento di valore per opera esclusiva dell'uso del capitale, nonostante la chiara negazione di una distinzione di valori (*usus pecuniae*, qui ab ipsa pecunia separari non potest). L'argomento usato è quindi quell'insistere sulla « industria » dell'uomo, che in combinazione col capitale crea nuovi valori: « Infatti, se dall'uso dei denari deriva un frutto, non proviene *in maniera principale* dai denari, ma dall'ingegno di chi li usa... Nel caso di un edificio o di un podere, al contrario, la loro utilità ed il loro frutto hanno origine *in maniera principale* in quelli (edificio o podere) in cooperazione però con l'ingegno umano » (2). Dunque in entrambi i casi è pur sempre *la combinazione* ciò che rende frutto, soltanto che in un caso è accentuata la predominanza del lavoro, dell'industria, nell'altro quella del terreno. Ma non siamo allora tanto lontani dall'ammettere in pieno la produttività del capitale: perchè infatti se il frutto deriva « *principaliter ex ingegno utentium* », cos'è quella parte di fecondità, non considerata nel « *principaliter* », ma implicitamente riconosciuta, che rimane per così dire attaccata al capitale stesso?

La stessa argomentazione, ma più chiara ed esplicita la troviamo in un altro passo, quando San Bernardino parla dei prestiti obbligatori di Stato: « Deve dirsi che quel denaro aveva per il suo padrone veramente un valore in più di se stesso, per l'industria con la quale egli l'avrebbe usato (...pecunia... *valuisset plusquam seipsam propter industriam, qua illa fuisset usus*) » dove è particolarmente significativo quel futuro: *usus fuisset* — come vedremo qui appresso, infatti, non appena che si parla non di un impiego concreto, attuale, ma di un possibile impiego nel futuro, si sanziona quella fertilità astratta del denaro che San Tommaso, come abbiamo visto, aveva voluto assolutamente negare. Di modo che chi riceve dal padrone volontariamente o forzatamente (prestiti di Stato obbligatori) quel denaro, non solo gli toglie il denaro in sè, ma anche la possibilità di esercitare l'industria sua mediante quello:

(1) Cfr. E. SCHREIBER, *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin*, Jena 1913, pag. 159. Inoltre FUNK, o. c., pag. 165. Funk crede che nel titolo di « interesse » siano compresi tanto il *damnum emergens* quanto il *lucrum cessans*. Lo Schreiber invece dimostra che nel contesto di cui si parla si può dare allo « interesse » di Duns Scoto solo il senso di giustificazione per danno causato da dilazione di pagamento.

(2) S. 37. a. I. c. 3, 351 G.

« ...non solum privat dominum pecunia sua; sed etiam toto uso et fructu exercitandae industriae in illa seu per illam » (1). Cioè: la fruttuosità dell'industria del commerciante od industriale è strettamente collegata alla *funzione* del denaro stesso!

Posta questa fertilità, sebbene indiretta, del capitale, nel problema del prestito si introduce un nuovo punto di vista: il prestito in alcuni casi può essere una forma che distoglie il capitale dalla sua funzione produttiva e reca così detrimento al proprietario. La linea del ragionamento etico è chiara: rimane il precetto del sovvenimento mediante prestito, ma la giustizia vuole che tale aiuto non si muti poi in un danno per il datore: di fronte ai bisogni del beneficiario si tratta ora di salvaguardare i diritti e gli interessi giustificati del datore: « Diciamo che se quello che presta stava per negoziare con quel denaro che gli vien chiesto in prestito; o stava per ottenere un guadagno facendo qualche pagamento o comprando qualcosa; oppure con esso voleva lecitamente riparare qualche imminente danno, e mosso solo da spirito di carità verso il fratello bisognoso, e indotto dalle sue preghiere gli diede il denaro a condizione che gli sia risarcito il danno per il suddetto discapito; in tal caso si esige e si riceve lecitamente qualcosa oltre il denaro prestato. Non però qualcosa che sopravvanzi quel denaro in quanto aveva in sè la forza ed il valore dell'interesse suddetto » (2). I casi così globalmente circoscritti, in concreto possono essere tre:

a) *damnum emergens*.

« Il vizio usurario dell'accrescimento oltre la sostanza del prestito si toglie in primo luogo dal titolo del danno emergente, ossia del titolo d'interesse » (3). L'interesse non è altro, in questa definizione, che « la fuga del proprio danno », « la compensazione del discapito che si incontra » (4).

(1) S. 41. a. I. c. 3, 394 F.

(2) Crediamo utile dare per intero il testo latino, poichè si tratta di una delle definizioni più importanti: « ...dicendum est quod si praestitor erat prius ex pecunia praestita mercaturus, aut aliquod lucrum ex ea solvendo vel emendo acquisiturus: aut damnum aliquod imminens licite salvaturus; & cum hoc sola pietate fraternae necessitatis, & instantia precum inductus tradidit suam pecuniam sub tali conditione, quod mutuum recipiens teneatur sibi ad interesse praefati lucri et damni: nunc licite accipitur et exigitur aliquid ultra pecuniam mutuam. Non tamen aliquod praevalens praefatae pecuniae in quantum iam quasi habebat in se vim et valorem interesse praefati ». (S. 36, a. III. c. 3, 344 C.).

(3) S. 42. a. I. c. 1, 412 F.

(4) Interessante notare a proposito che è appunto questo vocabolo: « interesse », qui limitato alla situazione specifica del *damnum emergens*, che diventa poi nelle lingue neolatine ed in inglese la parola generale per lo « ultra sortem » — ciò è la prova che saranno appunto i titoli del *damnum emergens* e del *lucrum cessans* che per estrapolazione diventeranno giustificazioni generali

Ora dobbiamo distinguere: il titolo del *damnum emergens* è la forma per così dire meno capitalistica della giustificazione dell'interesse; non rappresenta ancora, come il *lucrum cessans*, che tratteremo fra poco, il riconoscimento di una fertilità del capitale, ma nasce unicamente dal principio di giustizia che tende a proteggere il datore. E' opportuno far risaltare questa differenza poichè nella letteratura sull'argomento i due titoli d'interesse, *damnum emergens* e *lucrum cessans*, sono spesso citati in un sol fiato come se si trattasse della stessa cosa. Gli esempi citati dal San Bernardino varranno a spiegare questo punto:

Secondo il nostro Santo, la riscossione dell'interesse per *damnum emergens* varrà e sarà lecita sia per un danno già incorso, oppure presente o futuro. Il danno di cui qui si parla può essere di varia specie: si dà il caso di una mancata restituzione al termine prefissato, in guisa che il datore a sua volta debba incorrere in un debito non gratuito (1), avendo assolutamente bisogno di quel denaro in quel momento. Qui è preponderante la semplice ragione di giustizia che rende lecito un interesse come riparazione per un danno evidente. Più chiara è invece in un altro esempio quella che abbiamo detta la situazione economica: se ho comprato merce ed ho pagato con denaro preso in prestito d'usura, ed ora il mio fornitore dilunga la consegna della merce, così che io debba continuare per un tempo superiore al previsto a pagare l'usura al mio creditore, posso pretendere da quel fornitore il risarcimento del danno, ossia delle usure, a titolo di *damnum emergens* (2). Questo esempio è interessante nella sua premessa: che cioè per un'operazione commerciale il nostro mercante immaginario prende i fondi ad usura. Naturalmente è implicitamente condannata questa premessa, ma è una delle poche volte che si parla apertamente di un prestito che non sia di carità: il beneficiario non è il solito « fratello bisognoso », « l'indigente », il poverello angustiato dalle necessità, ma un commerciante che prende a prestito per i suoi affari.

Ma particolarmente significativi sono gli esempi in cui San Bernardino passa a parlare del danno non ancora avvenuto, cioè dove l'interesse è giustificato per un danno probabile. Come vedremo, il problema è assai sottile e richiede particolare attenzione. San Bernardino ne parla infatti sotto il capitolo « Vendita del tempo » e si sarebbe a prima vista indotti a credere che egli intenda alludere in una guisa moderna alla funzione del tempo nella crea-

dell'interesse. In tedesco invece la parola « Zins », derivante presumibilmente dal « censum », indica che la generalizzazione dell'interesse lecito viene effettuata in derivazione dalla giustificazione del censo agrario.

(1) S. 42. a. I. c. 1, 412 G segg.

(2) Ibidem.

zione di valori di capitali, nel senso dell'utilità del tempo come noi oggi parliamo di « periodo di maturazione » nel processo di produzione capitalistico (1).

Per allettante che sia questa teoria, i passi relativi non possono sostenerla. Al contrario: viene persino ridotto il significato del *damnum emergens* ad un semplice titolo di risarcimento per differenza di prezzi, in cui il fatto del prestito in se diventa secondario. Cioè il problema si trasferisce dal piano della usura a quello del *iustum pretium*. « Vendita del tempo » è per San Bernardino innanzitutto quel complesso di problemi che nascono dai contratti di compravendita a credito. A queste operazioni la tradizione dottrinale medioevale aveva esteso tutte le concezioni del prestito. Una dilazione di pagamento non è interpretata che come un atto di carità da parte del venditore al compratore per cui, oltre alla merce, gli si concede quasi in prestito anche i denari per il tempo della dilazione stessa (2). Naturalmente viene quindi applicato anche a questi casi tutta la rigorosità della dottrina circa il peccato di usura. Quindi se il venditore, accordando una compera a credito, per questo stesso fatto richiede un prezzo superiore a quello a contanti, commette usura, volendo quasi un guadagno per il prestito in cui si riveste l'atto del credito (3).

A questa regola vi sono eccezioni. Sono rappresentate appunto dal titolo del *damnum emergens*. Diamo l'esempio citato da San Bernardino: ho una data quantità di frumento che intendo fermamente vendere fra 6 mesi, quando so che il frumento sarà più

(1) Tipico per il *Medioevo* è la negazione di una produttività del tempo. Vedi a proposito la dottrina di AEGIDIUS LESSINUS, il domenicano parigino scolaro di San Tommaso, citata in E. SCHREIBER, o. c., pag. 167: « Zahlt daher der Käufer früher als er die Ware empfängt, so darf er wegen dieser früheren Zahlung allein « causa temporis » einen Preisnachlass nicht fordern und umgekehrt darf der Verkäufer bei Kreditierung des Preises « propter credentiam ipsam » keine Preiserhöhung vornehmen. Die Zeit verändert eben den (Substanz-) Wert der Dinge an sich nicht ».

Dove sarebbe da aggiungere che proprio quell'insistere sulla « causa temporis » e « propter credentiam ipsam » indica la via che libera dalla interpretazione rigorosa: basterà cioè chiedere un prezzo maggiore non per « causa temporis » ma indirettamente per il danno che ne risulta!

(2) S. 34. a. I. ex. 322 C/D: « Traditur nam ipsi emptori non tantum ipsa res empti, verumetiam eidem de mutuo subvenitur. Nam pro tempore illo dato dilationis ad solutionem quodammodo mutuatur venditor ipsi emptori pretium mercantie, quod pro eodem est, ac si venditor sibi exbursaret denarios illos, et mutualet emptori, ut idem providere posset necessitatibus, seu indigentis suis ».

(3) Al contrario è lecito lo sconto; perchè allora, secondo San Bernardino, pagando il compratore prima del termine prefissato, si separa volontariamente dall'utilità che gli procacciava il credito, e può quindi chiedere una ricompensa. Ossia: il tempo, in un prestito puro, appartiene al ricevente; egli può venderlo al datore. (S. 34. a. I. c. I, 323 B).

caro di oggi. Ma per carità sono indotto a vendere quel frumento oggi stesso a chi ne ha bisogno, creditandogli il pagamento. Se rinuncio così a quel prevedibile guadagno che mi risultava dal differire la vendita, posso lecitamente chiedere al compratore un risarcimento, e non sarà usura quello che ricevo in più: « Quel di più, che si viene a ricevere in questo modo, non si riceve, propriamente parlando, a riflesso del tempo: ma perchè la cosa che si vende ha questo di proprio, che più valga in un tempo che in un altro » (1).

E' chiaro che il titolo del *damnum emergens*, così interpretato, si riduce a ben poca cosa. La utilità del tempo qui non è data dall'intuizione della produttività del capitale, bensì unicamente da una differenza di prezzi per variazioni di mercato in tempi differenti. Solo formalmente, e solo per caso, la situazione si presenta sotto l'aspetto di un prestito e quindi si può parlare di interesse. Ed anche questo solo per il fatto che la compravendita a credito è artificialmente interpretata come prestito. La prova più chiara che sia così l'abbiamo nella circostanza che subito dopo, l'esempio riferito è paragonato ad un altro caso in tutto simile ma con la differenza che il venditore stava per vendere dapprima il suo bene non in un *tempo* differente, ma in un *luogo* diverso, « perchè siccome il dubbio che cade sul tempo porge diritto di vender la cosa a più alto prezzo... così sembra che anche il dubbio che riguarda il luogo debba dare lo stesso diritto » (2).

Sembra che alcuni dottori, fra cui lo Ostiense, fossero contrari alla legittimità di questo caso. Ma il paragone stesso fra i due casi ci basta per capire quanto lontani siamo ancora dalle condizioni del puro mutuo, e quale altro significato abbia qui lo « *ultra sortem* ». Il Senese parla di questo caso con una certa esitazione — possiamo presumere che egli abbia intuito la confusione di pensiero che sta alla base? —: « Del predetto caso però non è bene parlare pubblicamente, affinchè gli usurai non prendano ivi motivo ed occasione di abusi ». Consapevolezza almeno che con queste eccezioni la limpidezza della dottrina è offuscata e che nella zona d'ombra possono travestirsi con i titoli di interesse atti di pura usura! La casistica diventa quindi estrema: un esempio tipico ci mostrerà i suoi eccessi (3):

Siano due giorni dell'anno distinti, A e B. Il venditore dia la sua merce al compratore il giorno A. Si danno due casi: 1) voleva venderla subito, 2) voleva venderla in B.

(1) S. 34. a. I. c. 3, 325 E.

(2) Per questo esempio (vendita a Parigi di melagrane della Riviera genovese) vedi *ibidem*, 326 C.

(3) Diamo anche qui il testo latino perchè è caratteristico della casistica scolastica (S. 34. a. I. c. 3, 325 F/G): « *Festum Beati Ioannis Baptistae dica-*

1) Se voleva venderla subito, può ora procedere in due maniere:
a) stabilisce il prezzo che corre, in A, aspettando il pagamento in B = atto di misericordia;

b) stabilisce un prezzo maggiore del prezzo giusto che vale in A = usuraio, perchè vende il tempo.

2) Se voleva differire la vendita a B, si danno altri due casi possibili:

a) stabilisce ora un prezzo certo:

I) quello che corre personalmente = atto di grande misericordia;

II) superiore, ma sempre verosimilmente inferiore al prezzo della cosa all'atto del pagamento = scusato da usura per via del dubbio;

b) rimette la determinazione del prezzo al futuro valore della cosa:

I) prenderà il valore in B = atto di carità;

II) prenderà il valore di un giorno tra A e B, probabilmente meno caro che in B = atto di carità;

III) il tempo da cui sarà preso il valore è lasciato indeterminato, ma all'arbitrio del venditore = usuraio.

b) *lucrum cessans*.

Come abbiamo visto il titolo del *damnum emergens* ad un certo punto della trattazione sembra portare all'ammissione implicita di una produttività del denaro. E' là dove si parla di giustificazione del risarcimento per danni futuri. Abbiamo pure visto che quell'« avvenire » è semplicemente interpretato come il mezzo per sfruttare una differenza di prezzi. Così in sostanza il *damnum emergens* rimane un concetto di giustificazione per risarcimenti in seguito a *danni patiti*.

— —

tur A, festum vero Nativitatis Christi dicatur B, tunc si ipse vendens frumentum, vel pelicias tradit eas in A, tunc distinguendum est, quia aut erat tunc rem suam venditurus, aut non. sed in B. Si primo modo, tunc aut determinat sibi, quod tunc currit pro A, & sic misericordiam facit, quia proximi sui indigentiam supplet antequam teneatur supplere eam, & insuper solutionis tempus usque ad B expectat. Aut statuit pretium magis quam sit iustum pro A, et tunc usurarius est, eo quod vendit tempus, quod est contra c. consuluit. ext. de usur. Si autem venditurus non erat in A, sed alias, quando s. sm. temporis sui cursum res melius vendibilis esset, & amplius lucrari posset: ut puta in B, & tunc aut quando vendit ponit pretium certum, aut non, sed in suspenso dimittit certificationem pretij pendentem ex aliquo futuro. Si primo modo, scilicet si ponit pretium secundum quod res valet, certum est quod etiam misericordiam facit. Si vero plus quam tunc valeat, non tamen ita immoderatum pretium, qui tempore solutionis verisimiliter quandoque plus, quandoque minus res vendita valeat, tunc ratione dubij excusatur... ecc. ecc. ».

A questo si contrappone il titolo del *lucrum cessans*. Mentre là si parlava di *danno incorso*, qui si parla di *danno possibile, futuro*. Ma con ciò è fatto un passo di portata incalcolabile, *perchè si è passati dal concreto all'astratto*. Quell'astrattezza della fertilità del denaro che San Tommaso, con l'occhio all'essenziale, aveva avuto cura di negare, quell'illecito « *damnum quod de pecunia non lucratur* », eccolo qui affermato: « Si chiede se commetta usura quello che per le preghiere insistenti di un amico, mosso da pietà per il suo bisogno, gli dia in prestito 100 ducati coi quali egli stesso stava per fare un affare o comprare qualcosa di lucroso, non volendo altro che ciò che probabilmente avrebbe là guadagnato e per di più col patto che le precedenti condizioni siano a valere non per sempre, ma per un dato tempo... » (1).

San Bernardino risponde a questo dubbio che l'azione è lecita, poichè il datore non si è separato, per modo di dire, da puro e semplice denaro, ma da qualcosa che era già potenzialmente capitale produttivo: « *quod non tradit sibi solam simplicis pecuniae rationem, sed etiam tradit sibi capitale suum, ideo merito potest et debet sibi tenetur tamquam de capitali* » (2).

Qui dunque è fatta distinzione netta di terminologia: capitale è quel denaro già produttivamente investito, lucroso per essere impiegato commercialmente od industrialmente, e sta opposto al termine « pecunia », che è la liquidità tesaurizzata. La regola generale è dunque che la cessione di « capitale » in questo ristretto senso giustifica il pagamento d'interesse: « *...qui dat suum proprium capitale, iuste potest inde exigere interesse* » (3).

Ora è da notare che la stessa parola « capitale », da quando fu usata, ebbe differenti accezioni. Nel suo studio sull'origine del concetto di tale termine, Salin (4) ha dimostrato che, contrariamente alla interpretazione erronea di Böhm-Bawerk, sulla quale poi si basò buona parte della successiva letteratura, il vocabolo « capitale » significava originariamente un investimento temporaneo per *azioni commerciali specifiche*, e che solo in un escondo tempo, presumibilmente nel 13° secolo, si compì quel secondo passo per cui il « capitale » venne ad indicare non più la partecipazione d'investimento del singolo socio, ma il patrimonio della società stessa.

Sta di fatto — e l'uso del termine da parte di San Bernardino lo conferma — che « capitale » indicava sin da principio quel fondo pecuniario che, per essere investito temporaneamente, o (più tardi),

(1) S. 42. a. II. c. 2, 416 C.

(2) Ibidem.

(3) S. 39. a. I. c. 1, 371 C/G.

(4) EDGAR SALIN, *Kapitalbegriff und Kapitallehre von der Antike zu den Physiokraten*, Vierteljahrsschrift für Sozial. und Wirtschaftsgeschichte, Vol. 23, Stuttgart 1930 (pag. 401-440).

stabilmente, in un'impresa commerciale, « lavorava », produceva, cioè dava il « profictum » (1).

Così, il mutamento dei termini attraverso i secoli rispecchia ogni volta simbolicamente la concezione di ciascuna epoca verso il nocciolo del problema etico del capitalismo: se già il *τόκος* greco per Basileios (2) era — alquanto arbitrariamente — piegato alla interpretazione del « malvagio frutto », e la « sors » latina da parte di Ambrogio è intesa come possibile derivazione della sorte, dal destino, quale distributore cieco delle fortune (3), rivelando entrambe le interpretazioni la mentalità anticrematistica dei primi secoli del Cristianesimo, così il successivo passaggio dal senso di « capitale » quale « patrimonio di capi di bestiame » a quello del patrimonio investito in maniera fruttuosa, come lo interpreta San Bernardino, manifesta plasticamente il passaggio dall'era di un'economia naturale a quella del primo capitalismo dove la possibilità degli investimenti in partecipazioni commerciali, bancarie ed industriali pone le fondamenta della fioritura di una nuova cultura. Ed intimamente connesso col cangiante significato di capitale è il mutamento dell'accezione « d'interesse » e di « usura »; le stesse due parole italiane rispecchiano i due estremi di quel cambiamento. Perchè mentre prima il frutto del patrimonio, della « sors » (4)

(1) Cfr. SALIN, o. c., pag. 420: « ...in der Sprache der Zeit gesagt: Der Geldbesitzer « investiert » sein Geld... statt es als Hauptsumme auszuleihen, unmittelbar in Waren oder mittelbar in einer Commenda; das Geld « arbeitet » dort mit dem Ergebnis eines « proficuum » oder « profictum » d. h. eines Wachstums, eines Profits ».

(2) Cfr. SALIN, o. c., pag. 417, così pure per il riferimento ad Ambrogio che segue.

(3) Questo significato trova la sua analogia nel comune parlare italiano e francese di fortuna, « fortune » nel senso di ricchezza, capitale: « un homme de fortune ». Ma quest'accezione moderna nelle lingue neo-latine getta una luce leggermente diversa anche sulla possibile origine della « sors » latina: sembra infatti molto verosimile che anche allora la parola si sia formata, non, come vuole Ambrogio, nel senso di destino, fato, moira, ciò che implicherebbe un'etimologia filosofica poco probabile per una parola che pure doveva essere nata dal parlare corrente; ma piuttosto nel senso più adeguato alla psicologia popolare di « dono della sorte »; « regalo della Fortuna »; — il popolo parla sempre di fortuna quando vede il successo materiale.

(4) A proposito del termine « sors » ci sarebbe pure da fare una distinzione. Nell'articolo già citato, Salin mostra come nell'uso romano « sors » indicasse la massa del prestito, di fronte agli interessi che ne derivano: « Sors mag man daher mit Leihkapital wiedergeben, muss sich aber bewusst bleiben, dass der Römer nicht mehr sieht und benennt als die Tatsache des Darlehens als solche; kein Blick auf etwaige Erzeugung mit Hilfe des Darlehens liegt darin... » (pag. 411).

Ora, rispetto a questo antico significato, Bernardino allarga il senso. Tre cose, dice, può significare la parola « sors »: « Primo modo sumitur pro signo disiunctivo rerum » ossia il sorteggiare una cosa per dividersene il possesso, « sicut Numeri 34. Dedi vobis terram in possessionem, quam dividetis sorte ».

era senza eccezioni condannato quale usura (Ambrogio: quodcumque sorti accedit, usura est), ed usura significava tanto l'atto stesso del prestare contro pagamento quanto lo stesso pagamento, quanto lo stesso frutto illecito dell'atto, cioè l'« ultra sortem », con Tommaso, ed in maniera molto più netta con Bernardino, è iniziata quella distinzione di termini per la quale accanto ad un ultra sortem illecito, *usura*, si pone un ultra sortem lecito, *interesse*. E lo sviluppo nelle epoche successive di nuovo ha il suo precipitato nei mutamenti lessicali, poichè per i secoli posteriori quel frutto lecito che qui vediamo affiancarsi all'usura, ossia l'interesse, acquisterà sempre maggiore importanza fino a rimanere l'unico vocabolo per ogni tòkos; ed usura starà a indicare un difetto quantitativo, non più, come nel primo Cristianesimo, un difetto qualitativo, l'azione del prestare a pagamento, in sè, come tale.

Ora è di somma importanza notare che nel passo di Bernardino che abbiamo riferito poc'anzi, la definizione di « capitale » viene estesa anche a quella « pecunia » che non *attualmente*, ma solo *virtualmente* sia capitale, poichè è destinata al commercio lucroso unicamente *nell'intenzione* del padrone. Un motivo soggettivo di decisione, l'intenzione, determina dunque se una somma sia capitale o no. Appena la decisione di un impiego redditizio è presa, la moneta in questione acquista co ipso un valore addizionale: « Causa est quia illud quod in firmo proposito domini sui est ordinatum ad aliquod probabile lucrum, non solum habet rationem simplicis pecuniae, sive rei, sed etiam ultra hoc *quandam seminalem* rationem lucrosi, quam communiter capitale vocamus, ideo non solum reddi habet simplex valor ipsius, sed etiam valor superadiunctus » (1).

— « Secundo modo accipitur sors pro re iuste possessa in divisione scilicet aliarum possessionum: et hoc modo Numeri 34. Vocantur possessiones filiorum Israel. Ex quo patet quod res iuste possessa, sors merito appellatur ». Ossia la proprietà giustamente acquistata. « Tertio modo et *magis proprie* potest dici sors quantitas mutui data explicite vel implicite. Vel *sors est capitale creditoris* expressi vel palliati » — dove sors, rispetto alla parola capitale, acquista un segno qualificativo: è il capitale dato in prestito. (S. 42, ex. 411 passim).

Ora, da questo senso Bernardino procede a fare distinzione tra i frutti leciti e quelli illeciti della sorte: illecito, secondo la definizione citata di Ambrogio, è quanto *si aggiunge* alla sors. Ma Bernardino precisa: illecito è quanto si aggiunge alla sors dal di fuori; un accrescimento della sors dal di dentro, da un frutto che virtualmente preesisteva già in essa, è lecito: « ex hoc quod aliquid accedit sorti, vel est de sorte, nam si aliquid accedit sorti, usura est ». — « In mutuo autem semper excrescentia est extra sortem: proinde quia accedit sorti, minime licitum est aliquam excrescentiam ratione mutui acceptare, cum non liceat accipere ratione sortis, nisi quod est de sorte ».

Insomma, la definizione di Bernardino potremmo riassumerla così, se ci è permessa una parafrasi leibniziana: « Quodcumque accedit sorti usura est, nisi quod fuerit in sorte ipsa ».

(1) S. 34. a. I. c. 3, 325 E.

San Bernardino decisamente era conscio dell'importanza di questo passo. Appunto perciò, una volta fattolo, si ingegna a limitare quanto più è possibile le conseguenze, soprattutto combattendo la deduzione, in un certo senso logica, che porta diritto ad una fertilità astratta del denaro in generale.

Innanzitutto, come abbiamo già detto, se da una parte si tratta ora di situazioni economiche pure è sempre da un atto di misericordia verso l'« amico bisognoso » che l'imprenditore si stacca dal suo capitale. A questo lato etico si attacca tanto più violentemente l'argomentazione, ora: lecito è naturalmente tale interesse di capitale solo quando non sia volontariamente cercato, ma quando risulti spontaneamente dalla situazione: « Si nam excepto casu necessitatis et pietatis et instantis precis amici hoc faciat, tunc eo ipso convincitur quod plus vult uti ut usurario mutuo quam in mercationibus aut in lucrosis emptionibus ut capitali vero & ideo ex tunc de contractu usurario nullatenus excusatur » (1).

Sempre più il fulcro della valutazione etica si sposta verso l'interno, nella coscienza. Questo lato è uno dei più notevoli nello sviluppo dell'etica economica cristiana in questo periodo. Ed esso è la naturale conseguenza dell'estrema casistica a cui si era arrivati: una tale esteriorità in forme giuridiche quando è spinta all'estremo è condotta al suo stesso esaurimento, perchè i « distinguo » che accavallano portano, quanto più numerosi sono, a tanto più numerose scappatoie di giustificazioni giuridiche. E lo stesso San Bernardino, ogni qualvolta si presenti l'occasione, non manca di insistere sulla predominanza della determinazione interiore: « L'intenzione di cupidigia avviene quando prestano per la sola speranza del guadagno, o si propongono per fine primario qualche guadagno, quantunque non intervenga patto; ed allora principalmente la speranza è causa del mutuo. Costoro *nel foro della coscienza* debbonsi indubbiamente giudicare usurai » (2). Ed ancora: « ...tutte quelle ragioni con le quali si prova essere cattivo e peccaminoso il mutuo usuraio hanno la stessa forza sia che *l'intenzione del guadagno* sia antecedente, susseguente o concomitante » — Oppure: « Tra quelli che giudicano malamente intorno a questa materia meritano essere annoverati certi i quali, benchè non siano usurai manifesti, prestano però con la speranza di guadagnare. Costoro veramente sono usurai manifesti al cospetto di Dio, anche se occulti al mondo » (3).

San Tommaso genialmente aveva intuito dov'era il punto cruciale della questione e l'aveva inchiodato in termini inequivocabili (vedi pag. 102), quando aveva negato l'astrattezza di una fertilità generale del denaro.

(1) S. 42. a. II. c. 2, 416 F.

(2) S. 37. a. III. c. 3, 355 H.

(3) S. 36. ex. 341 A.

San Bernardino invece in questo punto fa il passo innovatore. Così decisamente nessuno in questo periodo formula l'ammissione della produttività del capitale (nel senso ristretto attribuito a questa parola da San Bernardino) (1).

Fissiamo ancora una volta chiaramente il significato del passo che abbiamo analizzato. La teoria era stata fin'allora: usura è tutto ciò che oltrepassa il puro valore del prestito, del patrimonio; usura era per definizione l'« ultra sortem ». Qui invece è accettato proprio questo eccedente, un « valor superadiunctus » legittimato dal solo fatto che il patrimonio non è più considerato come semplice pecunia, ma come capitale; l'assegnazione ad un impiego lucroso gli conferisce una « quandam seminalem rationem » (2).

Rimandiamo a più tardi l'interpretazione del significato di questo contrasto. Rimane infatti il compito di penetrare in fondo all'origine concettuale del cambiamento le cui conseguenze sono di vastissima portata.

c) *La multa convenzionale.*

Si è soliti citare come terzo titolo di interesse la « poena conventionalis » o « poena conditionalis » cioè la multa, (che rappresenta in sè un « ultra sortem » e quindi dev'essere giustificata) pattuita o no, per dilazione di pagamento da parte del debitore.

A dire il vero, questa registrazione separata di un terzo titolo ci sembra giustificata solo in parte: effettivamente presso San Bernardino appare in una trattazione separata, ma bisogna ricordare che l'ordine di trattazione nel Nostro segue un criterio ben differente

(1) Antonino stesso, il quale, come vedemmo, doveva aver conoscenza dell'opera di San Bernardino quando redasse la sua Summa, non va così lontano: anche egli ammette l'interesse « ratione damni emergentis » e « ratione lucri cessantis », ma la formulazione è più prudente. Di colui che aveva l'intenzione di impiegare il proprio patrimonio produttivamente (« qui intendebat... illam pecuniam exponere negociationibus lictis ad lucrandum ») dice che « sembra potersi dire » (videtur dicendum) che può lecitamente chiedere un risarcimento sia per damnum emergens, sia per lucrum cessans. Cfr. C. ILGNER, *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz*, Paderbon 1904. E' da lamentare che Ilgner, volendo dare un'analisi completa dell'opera di Sant'Antonino, si sia trattenuto solo molto sommarariamente su questo punto riguardante i titoli d'interesse. D'altronde, data la precedenza storica dell'opera di S. Bernardino, l'interesse della formulazione di Sant'Antonino avrebbe portato solo sulla determinazione dell'ampiezza della ricezione bernardiniana.

(2) Ad un esame affrettato può sfuggire l'importanza innovatrice di questa posizione di San Bernardino. Così succede allo SCHREIBER, o. c., pag. 226: « Bernhardin geht trotz grundsätzlicher Uebereinstimmung mit der übrigen Scholastik in mancher Hinsicht zweifellos etwas strenger vor, was bei der Persönlichkeit des Ordensreformators nicht weiter verwunderlich ist ». A scusa dello Schreiber va detto che l'opera sua è di vasto respiro, così che ai singoli autori trattati è accordata un'attenzione un po' sommaria, a scapito dell'approfondimento. A San Bernardino sono dedicate poco più di due pagine!

da quello che un'analisi scientifica moderna voglia e debba seguire: il metodo scolastico della esposizione comporta un affastellamento di casi che vanno completamente riordinati secondo un criterio di nessi logici; le ripetizioni sono abbondantissime e spesso con leggere modificazioni sono esposti casi già più volte trattati. Così la trattazione separata della « poena conventionalis » non giustifica in sé la attribuzione di una funzione e di un senso distinti dagli altri titoli. Se si analizza bene, non vi si riconosce altro che il titolo del *damnum emergens* che riappare illustrato in un caso specifico, quello del danno causato dal non mantenere il termine stabilito per la restituzione del debito.

L'importanza della multa convenzionale, se mai, nasce da una altra ragione: dalla sua derivazione storica, come primo, chiaro titolo d'interesse. Infatti, esaminando le dottrine dei dottori della Scolastica da San Tommaso in poi, si nota che nella varia guisa di prender posizione riguardo ai titoli d'interesse, un punto è unanimamente accettato: la legittimazione di una retribuzione per il danno causato dal creditore per un ritardo della restituzione del debito. Nello stesso Dottore Angelico sembra essere questa l'origine di tutta la questione circa l'interesse lecito, anzi, « interesse » è in primo luogo il nome per questo danno, e solo in seconda istanza è esteso ad una applicazione più vasta (1). Quando la relazione di debito viene protratta per colpa del debitore « ultra statutum terminum », di modo che ne nasce detrimento al creditore, l'obbligo del risarcimento è inequivocabilmente imposto.

La stessa origine dell'interesse dal caso della « poena conventionalis » è poi chiaramente visibile presso Duns Scoto. Ivi vien fatta distinzione di termini fra « poena conventionalis » — quando la multa è pattuita a priori, e « interesse », quando, anche senza contratto, si esige un risarcimento per mancato pagamento al termine stabilito.

San Bernardino differenzia nettamente i casi:

1) la « poena iudicialis », la quale è decretata a posteriori dal giudice quando il creditore denuncia il debitore per mancata restituzione tempestiva: « ...imposita a iudice propter puniendam contumaciam debitoris » (2).

2) la « poena canonica aut legalis », detta anche significativamente « usura canonica » o « usura legalis ». E' un tipico esempio del procedimento scolastico di adattare un evidente strappo alla regola (qui la regola del divieto d'usura) cambiando il nome al fatto in questione, come se con un'arbitraria interpretazione, forzata per di più, si potesse ex auctoritate cambiare il significato del fenomeno

(1) Vedi SCHREIBER, o. c., pag. 116 e segg.

(2) S. 42. a. III. c. 1, 418 F.

stesso. Infatti: per legge era pattuito che il tutore il quale custodisse denaro per conto del suo pupillo, dovesse ingegnarsi a far rendere tale patrimonio, e la legge prescriveva persino l'ammontare della rendita: il cinque per cento. Naturalmente il tutore non poteva, per diritto canonico, procacciarsi questa rendita per via d'usura, ma si supponeva che la ottenesse con partecipazioni commerciali od industriali.

C'era qui, come in altri casi simili, lo spunto dal quale ci si poteva addentrare nella considerazione di un valore astratto del prestito, e quindi della produttività del capitale. Ma ecco invece l'artificio mentale della Scolastica che servirà a sviare la conclusione: l'« *ultra sortem* » che il tutore dovrà corrispondere al pupillo non è veramente un'usura, ma piuttosto una « multa profilattica », affinché i tutori non siano infedeli o negligenti nei loro doveri verso i pupilli! « *Ponatur casus de quinque pro centum quae ex vi statuti dat tutor pupillo, quae non tamquam usuram, sed tamquam poenam legalem tutor pupillo solvit... ne tutores aut negligentia seu malitia infidi pupillis fiant* » (1).

3) la « *poena conditionalis* » o « *conventionalis* » vera e propria.

E' definita come quella multa che di comune accordo viene pattuita a priori nel contratto di prestito. Anche qui, per meglio giustificare l'eccezione al divieto d'usura, si insinua un tentativo di dare un nuovo significato alla multa: essa è stabilita non tanto come un vero e proprio « *ultra sortem* » quanto piuttosto come un monito al debitore, una garanzia affinché i patti siano mantenuti: « *Apponitur autem talis poena ut pacta serventur* ».

Non appena nell'intenzione del datore la clausola della multa diventa oggetto di prima importanza, in sè, di guisa che egli *spera* di non ricevere a tempo la restituzione del debito, ma al contrario di intascare la multa per un auspicato ritardo, la « *poena conventionalis* » diventa usura: « ... si creditor ea intentione det mutuum, quia credit aut sperat poenam esse solvendam, tunc non aboletur vitium usurae, cum ipse mutuuet causa lucri... » (2).

* * *

Ci troviamo dunque sostanzialmente di fronte al caso del *damnum emergens*, come vedemmo nel primo esempio (pag. 106), con l'unica differenza che si tratta di una legalizzazione dell'« *ultra sortem* » o per precedente contratto, o per susseguente giudizio penale. Interessante è il tentativo di piegare il significato della multa convenzionale ad una sua specifica funzionalità di fattore d'ordine,

(1) S. 42. a. III. c. I, 418 F.

(2) Ibidem, 419 A.

come primo scopo; ciò che, pur essendo analiticamente giustissimo, sposta il problema, che era qui in prima istanza quello di giustificare in sé la legittimità della multa una volta che la clausola sia entrata in funzione, una volta cioè che la multa abbia persa la funzione di minaccia potenziale per diventare pena attuale.

La giustificazione etica di queste eccezioni è sempre la stessa: la protezione degli interessi del *creditore*. La giustizia presiede alla argomentazione giuridica. Poniamo un caso: se per dilazione di restituzione di un prestito io, creditore, sono incorso in un danno, e per questa ragione chiedo risarcimento, questo va esattamente stimato a confronto col vero menomamento che ho patito; così se il danno è dovuto al fatto che il denaro prestato, restituito al giorno prefissato, avrebbe dovuto servirmi per un affare, il risarcimento che chiedo « per interesse » non deve adeguarsi solo al guadagno che mi è sfuggito, ma dovrà essere diminuito di un tanto, corrispondente in valore all'impegno, alle fatiche ed al rischio che l'esecuzione di quell'affare comportavano, e che ora ho evitato (1). Infatti è più facile la posizione di chi si fa dare un risarcimento per evitare il danno, di quella di colui che deve ingegnarsi a procacciarsi un guadagno (« *favorabilior est causa damnum vitantis quam lucrum captantis* »). Ma questa regola dà adito ad un'extrapolazione pericolosa: se il prestatore nel caso di un mutuo puro abbia a patire incomodi per via del prestito che concede, come per es. viaggi e simili, sarà possibile per questa stessa ragione una « *acceptio ultra sortem* »?

Ritorna qui il concetto fondamentale della giustificazione etica di un utile per impegno personale. San Bernardino legittima questo caso ed altri analoghi, ma ne vede il lato pericoloso rispetto alla dottrina tradizionale: « *Et ex hoc casu alij consimiles colligi possunt quod notabile est. Haec tamen non sunt propter periculum populo praedicanda* ».

§ 7. - I PRESTITI STATALI

Se abbiamo esaminato finora, sempre sotto il titolo dell'ammissione d'interesse, i fattori teorici puri per cui si arriva a legittimare in dati casi il prestito ad interesse, passiamo ora ad una indagine circa un campo d'applicazione importantissimo: quello delle obbligazioni di stato, o prestiti statali.

(1) S. 42. a. II. c. 3, 417 C: « ...non tamen tenetur ad totum lucrum quod ex tunc illi probabiliter provenisset si eam habuisset, immo tantum subtrahi debet, quantum perditionum dubietas in mercationibus vel emptionibus contingentium pensanda est, et peritorum iudicio probabiliter aestimanda... ».

Come già vedemmo in altre circostanze, (finanziamenti politici), anche qui è un fattore di dinamica politica che si pone all'avanguardia della concezione tradizionale etica e per i suoi fini immanenti crea un fenomeno nuovo nel campo economico-sociale senza curarsi troppo della sua legittimazione etica. La dottrina ecclesiastica, quindi, qui pure è sospinta all'indietro; le è tolta l'iniziativa. Ad essa non rimane che affrontare il problema a posteriori in tutta la sua dilemmatica gravità: o mettersi contro corrente e rinnegare così l'autorità laica, o piegarsi a compromessi che non potranno fare a meno di screziare la lucida consequenzialità dei principi. Si capirà quanto più difficile sia la prima soluzione se si pensa al fatto che implicitamente essa rappresenta una sconfessione dell'ideale lungamente cullato dal sogno medioevale del parallelismo fra autorità laica ed autorità ecclesiastica, fuse nell'armonia di un principio trascendente religioso. Vedremo come San Bernardino arriva al compromesso: legittimando l'interesse nei prestiti obbligati, condannandolo in quelli volontari, egli segue una via di mezzo: è accettata la ragion di Stato in caso di emergenza, è negato al singolo di approfittarne, per una infrazione al divieto d'usura. Ma la situazione è ben più intricata nei suoi particolari e ci tocca esaminarla a fondo.

Macchiavelli nelle sue teorie fiorentine ci dà un resoconto ampio della nascita dei prestiti statali. Già nel 1325, la città di Firenze, incapace di scassare i debiti pubblici, li aveva rinnovati, pagando il monte comune un tasso di 5% annui. Ma l'esempio era già stato dato quasi due secoli prima da Venezia che aveva introdotto il prestito obbligatorio nel 1164, poi ancora nel 1178 al tempo della guerra fra Alessandro III ed il Barbarossa (1). Descrizioni particolareggiate ci sono offerte dallo stesso nostro Santo, come pure da dottori dell'epoca, quali ad esempio il fiorentino Laurentius de Rodulfs, (2) e dall'arcivescovo Antonino.

Certo la consapevolezza del passo innovatore riguardo alla tradizione del divieto d'usura era acuta; grande fu la commozione nelle cerchie di statisti, giuristi e dottori, e subito si formarono le diverse correnti di giustificazione o di disapprovazione più o meno rigorosa: « ...poichè illustri uomini hanno spesso dubbi intorno a tale materia, e l'esaminano a fondo (« inquirunt ») come apparve a Firenze in occasione del nostro Capitolo Generale che fu ivi celebrato nell'anno 1354, al quale da tutte le parti convennero molti uomini d'ingegno (« valentes viri ») fra i quali il maestro Guglielmo da Cremona, che poi fu vescovo di Pavia, « vir ingentis scientiae et magnae famae », ed allora furono mandati al Generale del nostro

(1) Vedi a proposito HOLZAPFEL, o. c., pag. 18.

(2) Cfr. SCHREIBER, o. c., pag. 211 — il trattato « de usuriis » del Rodolfo è del 1403.

Ordine da parte della città alcuni cittadini chiedendo con grande insistenza (« instantissime perorantes ») che si discutesse il fatto di questi prestiti e che si dichiarasse per la tranquillità della loro coscienza se questi contratti fossero leciti o no » (1).

Erano quelli i primi dubbi nella coscienza popolare ancora fortemente ligia alla tradizione dottrinale. Nel tempo che Bernardino scriveva queste righe, circa tre quarti di secolo erano passati, e la pratica era dilagata — e con l'abitudine s'era smussato quel primo orgasmo della cittadinanza preoccupata della propria « serenitas conscientiae »: come contrasta infatti quel quadro di turbamento del 1354 con la pratica al tempo del Santo: « ... (asserunt)... item religiosi, inter quos sunt valentes viri et in sacra theologia Doctores, insuper et devoti religiosi ac timentes Deum, immo devoti cives et devotissimae mulieres ponunt et emunt... » (2).

Nella coscienza popolare, la pratica di scarsi tre quarti di secolo sembra aver appianato gli scrupoli di coscienza.

Ma sentiamo da San Bernardino stesso di cosa si tratta in sostanza: è un riferimento allo stesso statuto della città di Firenze: « La città di Firenze, abbisognando di mezzi finanziari, impone degli aggravii ai suoi cittadini, i quali in volgare si chiamano « prestiti » (« praestantiae »), e costringe i suoi cittadini ad effettuarli. Stabilisce inoltre che fin tanto che restituisca il denaro sia dato agli stessi creditori un interesse del 5% annuo ». (« statuit... dari ultra sortem ipsan quinque pro centenario quolibet anno ») (3). Inoltre stabilisce la detta città a scarico delle coscienze che qualunque cosa data per ordine del Comune come interesse, sia data a questi prestatori per dono a causa del danno (pro dono damni et interesse)... e s'intenda che sia dato e ricevuto, che si debba dare o si debba ricevere, che si possa chiedere e si possa dare questa remunerazione come libero, spontaneo e puro regalo, ed a titolo di dono... di modo che in nessuna guisa sia tenuto, nè ufficialmente, nè in coscienza, a restituire quel tanto... » (4).

Lo statuto si dilungava ancor maggiormente in ripetizioni ed insistenze per tranquillizzare le coscienze; ciò che, a giudicare dal successo dell'operazione, non doveva poi cadere su un terreno molto restio. Ufficialmente era prevista ed ammessa la compravendita dei titoli: « Insuper civitas praememorata sancivit huiusmodi credita cum iure percipiendi tales accessiones et fructus in alios posse alienari ». Inoltre il Comune rivendicava il diritto di riassorbire le obbligazioni ad un prezzo inferiore: « ...civitati liceat redimere

(1) S. 41. a. II. c. 3, 400 C.

(2) S. 41. a. II. c. 3, 398 G.

(3) S. 41. ex. 390 G e segg.

(4) Il 5% era una norma, ma lo Stato si riservava di dare più o meno, secondo la situazione finanziaria.

dictum debitum... ad rationem: ... 28 vel 30 pro 100 ». Il che, a quanto ci riferisce il Nostro, sembra essere stato il loro usuale valore di mercato (1).

L'esempio fiorentino è uno dei tanti; in altre città i nomi e le condizioni esteriori possono essere diversi, la sostanza è la stessa: « In Florentia vocantur mons (2), in Ianua dicuntur loca, in Venetiis vero impraestita nominantur ». Dalle testimonianze dei contemporanei risulta che se da una parte questi titoli di Stato incontravano il favore del pubblico come possibilità di investimenti, specie negli Stati a regime politico costante e sicuro, come a Venezia, dove si accumulavano capitali di altra provenienza (3) per la sicurezza che offriva lo stabile governo dell'aristocrazia cittadina, le cose d'altra parte cambiarono radicalmente quando in periodi di emergenza il Comune imponeva prestiti obbligatori talmente onerosi da produrre in certi casi una depauperazione generale. Ce ne parla Machiavelli, ne riferisce Sant'Antonio, ed il nostro Santo lo conferma: « non abbiamo infatti sentito che per gli oneri di tali prestiti i cittadini hanno dovuto staccarsi dai loro beni mobili ed immobili — che ricchissime persone si sono ridotte a povertà e persino talora a mendicizia? — che orfani, vedove e pupilli hanno dovuto dare tutta la loro sostanza? » (4).

Anzi, è lecito presumere che in seguito a questi prelevamenti forzati si acuisse in certi periodi il bisogno di aiuto a mezzo di prestiti privati di consumo, che hanno creato, come già vedemmo, la pratica dell'usura onerosa contro la quale si scaglia in primo luogo il nostro Santo. Di questo lato negativo si dovrà tenere conto nell'analisi successiva.

* * *

San Bernardino innanzi tutto fa una netta distinzione fra i prestiti imposti dallo Stato e quelli volontariamente assunti dai cittadini.

PRESTITI FORZATI

La conclusione anticipata è di giustificazione dell'interesse: « prestare coactus licite potest exigere interesse damni et probabilis lucri ». Posto il carattere di coercizione, e tenendo conto della defi-

(1) S. 42. a. III. c. 1, 402 A.

(2) Da non confondere coi montes pietatis. Qui si tratta dei cosiddetti « montes profani ».

(3) « Additur quoque in Venetiis, quia status securior est, quod multi domini, divites et magnates dubitantes de instabilitate sui status, voluntarie ponunt ad impraestita pecunias multas... » (S. 41. ex. 391 D).

(4) S. 42. a. I. c. 2, 393 E.

nizione d'usura, di cui nel contesto di quest'argomentazione viene data una formulazione leggermente ampliata rispetto a quella che già conosciamo (« omne lucrum ex mutuo *principaliter* intentum usura est » a. II, 396 C) ma sempre basata sul motivo soggettivo dell'intenzione di guadagno che determina il contratto usurario, non è difficile legittimare l'interessc del titolo di stato forzato.

In primo luogo è la ragion di Stato che impone il contratto; quindi a priori è esclusa l'intenzione di lucro da parte del cittadino contraente. Ma non è in se stessa questa coercizione un'azione ingiusta? « *Necessitas legem non habet* » risponde San Bernardino. Se la difesa della repubblica a diritto può chiedere il servizio personale, quindi l'uso della persona, con tanto maggior diritto sarà possibile l'uso del patrimonio dei singoli. La coercizione, « *coactio dominativa* », in altri termini, determinando il contratto di prestito, cambia le premesse del divieto d'usura. (« *Haec quidem coactio et violentatio de ratione mutui multum aufert... cum enim de natura usurae sit, quod fiat in mutuo voluntario, et non in coacto* ») (1). Di per sè non è ancora una ragione per la giustificazione dell'interesse, ma almeno favorisce le premesse positive: « *mutuantem ad posse interesse recipere iuste disponet* ». La vera ragione giuridica consiste in un riferimento ai titoli d'interesse che già conosciamo dalla teoria: in prima istanza dalla multa convenzionale. Se infatti questa clausola entra in funzione in caso di dilazione di restituzione privata, quindi in ordine di tempo relativamente limitato, quanto più non potrà addursi a giustificazione in prestiti statali di durata lunghissima, spesso indeterminata, così da divenire perpetui? « *...quanto magis licebit civi ratione interesse sumere antedicta, cum pecunia sua et contra voluntatem suam et aufertur et detinetur, quasi semper non tantum per aliquot tempus, sicut in praefato casu detinere videtur?* » (2).

In secondo luogo è il caso del *damnum emergens* che è addotto a giustificazione. Non c'è bisogno di seguire le dilungazioni del nostro Santo su questo punto se si ricorda quanto detto sulle conseguenze d'impovertimento generale che spesso comportavano le obbligazioni di cui è parola. Altra possibilità non hanno i colpiti di rendersi indenni se non accettando quello che lo stesso Stato offre: « *indemnitati providere non possunt si non liceret eis aliquid recipere ultra sortem* » (3). Meno ci persuade il tentativo di rappresentare lo Stato come specialmente sollecito a riparare i danni provocati dal suo agire: « *sponte et libere tanquam pia et discreta suorum civitum mater* (!) *providet emergenti damno civium suorum,*

(1) S. 42. a. I. c. 1, 392 A.

(2) Ibidem, 393 A/B.

(3) Ibidem, 393 F.

statuendo... etc. ». Ad ogni modo un certo obbligo morale da parte del Governo di sovvenire in qualche maniera coloro che dalla sua azione erano direttamente colpiti è il più forte motivo per rasserenare le coscienze in dubbio di peccato per la remunerazione offerta.

In terzo luogo infine è addotta la ragione del *lucrum cessans* con le argomentazioni già note. Ritorna quindi, per questa giustificazione, la premessa *sine qua non*: che il denaro dato per forza allo Stato fosse — nell'intenzione del proprietario — destinato ad un impiego redditizio: « *Insuper arbitrari deberet, an isti (i cittadini cioè che adducono tale ragione di titolo d'interesse) fuissent non mutuando, sed aliquid iuste agendo lucrari vel non* » (1). Salva questa premessa, quel dato patrimonio aveva in sè la qualità di « capitale » nel senso stretto della parola: un capitale, se si vuole, virtuale, che San Bernardino chiama « *ablativum seu interpretativum* » (2).

PRESTITI VOLONTARI

Dallo stesso fatto che il prestito forzato è legittimato (e con esso beninteso l'interesse che ne deriva); in sostanza: dall'esservi un momento di coercizione che in primo luogo annulla la libertà di contratto (premessa per il vizio d'usura) ed in secondo luogo fa nascere per il suo stesso carattere di imposizione i danni attuali o virtuali che permettevano d'invocare i titoli d'interesse, da questo stesso fatto, diciamo, risulta l'evidenza del vizio d'usura nei prestiti sottoscritti volontariamente.

Ma la difficoltà di accettare senz'altro questa distinzione nasce da un altro fattore: dalla ribellione della coscienza comune di seguire i dottori nella loro sottile disamina ed accettarne le varie discriminazioni. Nell'opinione pubblica, l'argomento che legittimava l'interesse del prestito forzato di Stato aveva creato la coscienza della legittimità dei prestiti statali « in sè », e questa s'era radicata senza il legame della giustificazione dottrinale e tecnica che le stava alla base. Nulla di più naturale, quindi, che l'interesse dato dallo Stato fosse interpretato come oggettivamente lecito, e di conseguenza lecitamente e liberamente richiesto.

La violenza di una tale difesa assoluta d'ogni forma di prestito statale ci è attestata dalla ampiezza dell'argomentazione di San Bernardino, mirante a confutarla, e dalla peculiare formulazione di alcuni passi significativi, come quando il Santo rammenta che egli stesso ha constatato che *non tutti* nelle città dove si usavano quei prestiti volontari erano d'accordo circa la loro legalità (« in civita-

(1) S. 42. a. II, . 3, 394 C.

(2) « ...quod licet pecunia illa non habeat realiter vim capitalis; habet tamen interpretative seu ablative », *ibidem*, 394 G.

tibus antedictis non consenserunt omnes, ut ego per experientiam novi »), implicitamente attestando la *quasi totalità* delle opinioni consenzienti — o come quando crede persino notevole e degno di menzione il fatto che egli stesso in quelle città ha potuto predicare contro l'uso di quei prestiti « essendo tollerato »: « Immo contra tales (cioè titoli liberi) ementes ibidem tempore nostro extitit saepius praedicatum, et hoc dominus et populus patientes sustulit, sicut ego ipse per experientiam vidi » (1). E poco prima aveva fatto notare che l'argomento era scabroso, conscio della portata della sua parola e della sua presa di posizione (2).

Gli argomenti condotti in campo dai sostenitori della legalità dei titoli volontari e della giustificazione del loro interesse erano svariati; ne possiamo riassumere i principali nel seguente modo:

- Insistenza sulla libertà di contratto;
- Incongruenza del divieto d'usura con un fenomeno nuovo;
- La ragione dell'abitudine;
- La tolleranza ecclesiastica;
- La ragione dell'autorità laica consenziente.

Esaminiamo sommariamente la confutazione del nostro autore.

LIBERTÀ DI CONTRATTO

Com'è noto, e come vedremo ancora brevemente parlando dei problemi del « *iustum pretium* », questo fattore della libertà di contratto rivela in nòciolo lo spirito nuovo che si opporrà all'etica economica scolastica, la quale sempre si è rifiutata di ammettere la libertà di contratto come principio di giustificazione: la massima romana del « *volenti non fit iniustitia* » non può essere accolta nella visione organica e finalistica del Medioevo. Così anche qui, a quelli che « ...argomentano: chi riceve il prestito può liberamente donare del suo a chi gli dà la somma... » (3) San Bernardino risponde facendo notare che non si tratta, nel caso dell'usura, di stabilire la legalità a stregua del diritto individuale. Vale un precetto divino, che si sottrae alla volontà dei contraenti: « ...non enim ligatur usurarius aut quilibet alius ad non recipiendum aliquid ultra sortem ex mutuo dato ex solo iure singularis personae, sed ex praecepto divino, supra quod dispensari non potest recipiens mutuum » (4) è la stessa situazione, aggiunge, per cui il confessore, ligio al segreto di confessione, non potrà rivelare il segreto affidatogli in confessionale nemmeno consenziente il confessato.

(1) S. 42, a. II, c. 3, 400 D.

(2) « Res nam quam prae manibus habemus apprimè gravis est atque dubia, et magnum undique periculum profert ». S. 41, ex. 390 E.

(3) S. 41, a. II, c. 3, 397 D.

(4) Ibidem, 397 F.

NOVITÀ DEL FENOMENO

Si oppone: la forma del prestito, anche quando si tratta di titoli volontari, non è più mantenuta; si tratta piuttosto di dominii, di « possessiones », ciò che è corroborato da due circostanze: dal fatto che il denaro verosimilmente non sarà più restituito (« ...eo quod pecunia illa nunquam restituenda est... »), ed inoltre dal fatto che come un oggetto sottoposto alle leggi del mercato, questi titoli sono quotati, hanno un corso di borsa: « ...tanquam possessio potest vendi nunc carius, nunc vilius... » (1).

Ma questo stesso ultimo fattore vien ritorto: una « possessio » deve avere un suo giusto prezzo, anche ammettendo le fluttuazioni del mercato, « ...ma quei prestiti no, poichè non si possono vendere al cento per cento, ma a prezzo di lunga minore ». Del resto la nota differenza fra oggetto d'uso e denaro mostra che dalla alienazione di pecunia non può derivare un frutto, come invece sarebbe il caso nella « possessio » vera e propria.

ABITUDINE E DIFFUSIONE

La ragione qui addotta, teoricamente più debole, è, come si vide, agli effetti pratici quella che più contava. Per il Nostro, questo è il punto dove il compromesso deve aver fine e dove si erge di nuovo il censore: se vi sono in molte città quelli che correntemente impiegano i loro fondi in simili titoli, ciò non toglie il loro vizio, infatti molti senza vergogna commettono correntemente usura aperta (« ...absque aliquo rubore publice mutant ad usuram... »). L'occasione è propizia per ricordare le malefatte dei magnati: « ...quoniam magni Principes usurarij aliquando sunt et diu extiterunt... » (2).

Si aggiunge un sottile dubbio: se dei religiosi ottengono in eredità simili obbligazioni redditizie, possono usare l'interesse statale per fare elemosina? Se il prestito era lecito, come nel caso di quello coercitivo, sì, altrimenti la questione rimane dubbia, ma si possono scusare quelli tenendo presente che non è primaria in costoro l'intenzione del lucro « ultra sortem ».

AUTORITÀ LAICA CONSENZIENTE ED ECCLESIASTICA TOLLERANTE

Già abbiamo visto la scabrosità dell'argomento. L'azione è nata da volontà politica, senza riguardo alla dottrina — come dovrà comportarsi la Chiesa verso il suo braccio secolare, che agisce ora da sè, quella stessa Chiesa, del resto, di cui il capo è in così larga misura fattore politico da dover agire egli stesso in discordanza

(1) S. 41, a. II, c. 3, 398 D.

(2) Ibidem, 399 D.

col precetto del divieto di usura? Già la tolleranza tacita è interpretata dal popolo come acconsentimento, quasi come sanzione dello status quo: « ... (dicono costoro) ... la Chiesa, il Papa, Cardinali e molti alti prelati hanno saputo che nelle città menzionate si praticavano tali contratti, e ciononostante nulla hanno intrapreso contro quelli, nè con ammonizioni o rimproveri, nè con scomuniche... (1). Sembra quindi che anche la Chiesa li ritenga leciti: « *videntur eos tamquam licitos quodammodo approbare* ».

Difficile è la risposta. Infatti, esistendo le decretali contro la usura, che, secondo San Bernardino, s'applicano anche a questi contratti (« *quoniam provisiones communis iuris et decretales factae contra usuras contra istos contractos sunt, et omnes subditos ligant, nisi exempti vel privilegiati sint...* ») rimane da spiegare il mancato intervento diretto da parte delle autorità ecclesiastiche. Bisogna ricorrere a sottigliezze giuridiche: la Chiesa ha un atteggiamento di tolleranza pratica — essa permette quelle pratiche non nel senso di sanzionare il fatto, ma solo nel senso di astenersi dal castigo: « *Ad hoc potest dici, quod ecclesia etiam hunc contractum permittit eo, scilicet modo permissionis, de quo supra sermone XXXVIII a. 3. c. 3. bene declaratum fuit* ». Là infatti aveva fatto distinzione, secondo Girardo da Siena, tra 3 specie di permessi, di cui la prima, che qui sopra è invocata, è quella del permesso « che toglie la pena... ma non si fa parola di rimettere in sè la colpa ».

Infine, un'ultima ragione per evitare questi contratti: per il solo fatto che la loro legittimità è dubbia e discussa, anche chi non crede al loro vizio d'usura con pieno convincimento dovrebbe astenersene proprio per ragion del dubbio, poichè « *pro salute animae semper via tutior est eligenda* » (2). E' il principio diametralmente opposto a quello che sarà il probabilismo dei Gesuiti, per il quale in un'alternativa morale dubbia può essere lecitamente scelta anche la via con minor probabilità di correttezza.

* * *

Rileviamo in tutto ciò e teniamo presente per le conclusioni generali, il fatto che per la prima volta ci troviamo di fronte a questa nuova situazione: di difendere il concetto del divieto d'usura di fronte ad una pratica divenuta così abituale da essere persino tollerata tacitamente dalla Chiesa, così che nell'opinione popolare si era andata radicando la convinzione della sua legittimità. Tanto più dubbia la rigorosità della dottrina se poi si ammettono, come da parte di San Bernardino, eccezioni che si basano unicamente su

(1) Ibidem, c. 3, 399 E.

(2) S. 41, a. II, c. 4, 400 H.

ragioni interiori di intenzione; infatti, anche pei prestiti volontari, l'azione è compiuta non con mira al guadagno ma per patriottismo, è lecita: « Può darsi che esistano alcuni patrioti che sottoscrivano i prestiti disinteressatamente — di questi non vale quanto si dice circa il contratto viziato di usura... (1).

Ma sopra il patriottismo sta un'esigenza superiore di giustizia, così che quello non può esser cieco ed assoluto; se infatti costoro danno alla patria il loro denaro per una causa ingiusta, non solo non possono in coscienza ricevere interesse, ma sono tenuti a riparare i danni a cui, con l'appoggio dell'azione di stato ingiusta hanno contribuito: « ...si propter exercendam iniustam guerram aut aliam iniustam causam... tunc... etiam vero omnibus damnis et malis iuxta possa satisfacere obligatur » (2).

COMPRAVENDITA DI TITOLI

Lo stesso cozzo di mentalità — da una parte il rigorismo concettuale che distingue i moventi dell'azione fin nell'intimo della coscienza, dall'altra la semplificazione dell'opinione generale che si tiene ai dati di fatto oggettivi — lo troviamo là dove San Bernardino affronta il problema se i titoli di stato siano trasferibili o no.

In logica conseguenza del motivo del divieto, il Nostro dovrà condannare naturalmente anche queste compravendite: « Libere emens impraestita illa propenens aliquid recipere ultra sortem usurarius est » (3). Infatti, chi compera quelle obbligazioni statali si pone allo stesso livello di chi volontariamente le sottoscrive; varranno quindi tutte le ragioni già esposte contro costoro. La legittimità del prestito e dell'interesse che ne risulta per quelli che vi sono stati costretti è una legittimità individuale e non trasferibile — il rapporto speciale di quei contraenti è ciò che viene legalizzato, non l'azione oggettiva come tale. Avendo il diritto sopra una cosa (come sopra le rendite delle obbligazioni), non sempre si può alienare tale « ius » e trasferirlo agli altri, come si vede — dice il Senese — nel caso dei diritti di autorità infusa ecclesiastica e laica (papa, sacerdote, imperatore, vassallo) o come nel ius matrimoniale (4).

Le obiezioni — San Bernardino ne tratta ben tredici — non sono molto differenti da quelle già sollevate in difesa dei prestiti volontari, e solo alcuni punti sono nuovi e degni di soffermarvisi. Dapprima è importante il tentativo di agguagliare la rendita dei titoli di stato alla rendita di censi: si fa notare che le città in questione potrebbero considerarsi come censuari, e il 5% d'interesse

(1) S. 41, a. I, c. 1, 395 D.

(2) Ibidem, 395 E.

(3) S. 41, a. III, ex. 401 H.

(4) Acta Ap. I, Cor. 7. - S. 41, a. II, c. 3, 409 passim.

come un censo, come se la città avesse venduto ai cittadini un terreno, ma lo mantenesse in suo possesso e pagasse il censo. Per meglio intendere la questione, dobbiamo riferirci alla trattazione della rendita monetaria (1). S'intende che si vende ivi il diritto di riscuotere un frutto annuo monetario derivante da un contratto di compravendita di un immobile — podere o casa — ed il contratto è ammissibile perchè là dove alla base non sta un mutuo, ma una compravendita (cioè l'alienazione di un immobile *fruttifero*) subito si può distinguere oltre alla proprietà della cosa, il *diritto di uso* separato, ed è questo che si vende. Formalmente potrebbe sembrare usura per il fatto che io, vendendo quel « ius » di rendita del campo, ricevo subito una somma X e cedo in compenso le rendite annue $X_1 + X_2 + X_3 + \dots X_n$ la cui somma è superiore a X ; e quindi la differenza potrebbe sembrare usura.

Ammissa insomma quest'azione, si legittima la commerciabilità dei proventi monetari derivanti da *investimenti immobiliari*.

Se ora — per ritornare ai titoli statali — si riuscisse ad interpretare questi investimenti come censi, ossia appunto come investimenti immobiliari, si avrebbe l'importantissima conseguenza di poterne ammettere alla stessa stregua la *commerciabilità*. Ossia, in altre parole, sarebbe ottenuta quella oggettivazione della legalità che il nostro Santo invece strenuamente vuol limitare all'individualità di singoli, specifici contraenti. San Bernardino rifiuta l'equiparazione a censi fondiari: « ...dico casus possibile esse, sed non sic est in contractibus praedictarum civitatum: quoniam ne se constituunt censuales, nec de suo aliquid vendunt » (2). La finzione non regge. Tanto meno può parlarsi di censo, in quanto manca la figura del contratto bilaterale: nel prestito coercitivo è un'imposizione che sta alla base dell'operazione, ed i governi dispongono dei proventi a beneplacito. Un'osservazione originale mostra la profondità della analisi di Bernardino: parlare di censi fondiari — dice egli — è assurda finzione se si pensa che con l'aumento del numero dei titoli statali, anche se questi rappresentassero un assegno su fondi statali, si avrebbe una svalutazione in termini di valore reale, tenendo conto dei limitati possedimenti comunali!: « ...patet quam cum summam maximam pecuniarum singulis annis teneantur creditoribus suis, quasi imaginabiles florenorum miliones utique receperint, ad cuius quantitatis valorem una communitatum illarum minime forsam se extendere posset » (3).

(1) Vedi S. 34, a. II, c. 3, 330 passim: « In quo casu liceat emere pecuniariorum redditus haereditarie seu ad vitam ».

(2) S. 41, a. III, c. 2, 405 G.

(3) 405 H.

Nondimeno un grave strappo alla rigerosità di questo argomento è data dalla ammissione di un'eccezione: se, per parafrasare lo esempio di San Bernardino, Pietro è possessore di un titolo di stato forzato, quindi ad interesse lecito, e per una ragione qualsiasi deve a Martino altrettanto annualmente; potrà Pietro «girare» la rendita di stato a Martino? — Il Santo dichiara lecito questo trasferimento a patto che sia l'unica risorsa del debitore privato: « Si detur... quod non erat aliquid aliud, ad quod Martinus ratione sui interesse se reducere posset : tunc siquidem licet ». — Questa eccezione ci sembra proprio il primo passo verso il riconoscimento dell'oggettività del diritto di rendita, che va di pari passo, come vedemmo, con la giustificazione della sua commerciabilità.

CAPITOLO 3º

La giustizia

(I PROBLEMI DI « VALORE » E DI « GIUSTIZIA ECONOMICA »)

§ 1. PREMESSE.

La Scolastica, è noto, aveva elaborato una teoria del valore per permettere d'arrivare, in seconda istanza, alla determinazione del « iustum pretium ». Una teoria, quindi, che a priori era intesa come mezzo per arrivare ad una regola pratica. Quindi dall'inizio rimaneva esclusa un'intuizione di quei fattori essenziali che determinano ciò che oggi noi chiamiamo « valore economico »; esclusa quindi la possibilità di una teoria che conducesse a leggi automatiche. Appunto da tale « automatismo » si rifugge: in tutti i campi della scienza, il Medioevo era stato antropocentrico; e l'abbandonare un ramo di ricerche alla scoperta induttiva di leggi che regolano quei fenomeni, senza costante verifica con le tesi deduttive della Rivelazione, sembrava quasi venir meno alla dignità umana, quasi un menomare l'ordinamento delle cose e del mondo che dal dogma è considerato sottoposto all'uomo e diretto — per virtutem mysticam — alla sua conservazione.

Notiamo al margine che se si pone mente a questo voler mantenere l'uomo al centro delle cose sopra la relatività dei risultati scientifici, si deve ammettere che — salva una condizione di cui cui diremo — la concezione filosofica del Medioevo, nonostante tutto quello che si è detto e che si dice, porta ad una visione « umanista » nel senso moderno della parola, più profonda dei secoli posteriori, e di cui forse solo l'epoca nostra può cominciare ad apprezzare il giusto valore. E' infatti un insieme di profondo scetticismo riguardo alle scienze ed alla loro possibilità, e di realismo metafisico che, postulando la priorità dell'umano, mantiene un intimo distacco, quindi un'intima libertà della presunta oggettività del mondo reale. Però, la condizione perchè un simile atteggiamento sia davvero « umanesimo » è questa: che la religione, conscia dei rapporti vicendevoli, data quella posizione di scetticismo, si astenga dall'influenzare nel loro ambito le ricerche scientifiche. Ciò che il Medioevo, appunto, non ha fatto. Oggi, del resto, antro-

pocentrismo e considerazioni pascaliane si ripresentano nella luce delle scienze naturali moderne e nella filosofia contemporanea.

« Iustum pretium ». Nell'unione delle due parole è espressa in nuce la visione economica del Medioevo; l'atto di compravendita, e, in generale, l'atto economico, non è isolato, come lo diventerà più tardi, nella sfera del suo utilitarismo immanente, e slegato da ogni unità complessiva della realtà umana. Qui, più che altrove, il concetto di indissolubile unità dell'uomo e delle sue attività — proprio del Medioevo — si manifesta palesemente nel subordinamento gerarchico dei valori. Nessuna attività umana può sottrarsi dall'impegno d'avere un rapporto d'ordine con la finalità complessiva ed ultima dell'uomo quale ente spirituale. Così, giustizia in questo senso economico, e iustum pretium, hanno senso solo se si pensa alla comunità, e vogliono dire allora tanto quanto la salvaguardia del « bonum commune » quale somma guida dell'esistenza collettiva. Ma iustum pretium vuol pure dire un'altra cosa: e cioè l'ammettere che l'atto della compravendita, dove si cristallizza il prezzo, è un atto per cui il singolo viene a toccare la sfera del collettivo, e donde nasce l'impegno di sottoporsi alle leggi etiche che devono regolare la comunità: « non cogor rem meam vendere; cogor tamen in actu et contractu vendendi formam et regulam iuris et iustitiae et aequitatis debitae servare, ...quia tunc non impono (pretium rei) ut simpliciter meae, sed ut in alterum commutandae » (1). Ossia: io non sono obbligato a vendere. Ma non appena voglio vendere, esco dalla sfera della mia personalità e, portandomi sul mercato, compio già un *atto collettivo*, per il quale più non vale una legge personale di egoismo ma una legge rivolta al bonum commune, quindi in quell'atto vi devono essere le regole dell'equità, della giustizia.

Il bonum commune pertanto è al centro della questione. E se vogliamo orientarci nell'intricata faccenda della teoria del valore scolastica, e specialmente post-tomistica, dobbiamo abbandonare il punto di vista della teoria moderna ed interpretare invece quella dottrina con l'occhio fisso a questo punto centrale: bonum commune. « Come infatti nei contratti civili ed umani la ragione finale è il bene comune, così l'equità della fissazione dei prezzi deve essere misurata rispetto al bene comune, ed in quanto serve a mantenerlo; niente infatti è più iniquo quanto il pregiudicare il bene comune ed universale per l'utilità privata e particolare » (2).

Come si vede, l'impostazione è tanto diversa da quella da cui parte la teoria moderna del valore, che a noi sembra un tantino vana la ricerca di una preponderanza o della teoria oggettiva del valore o di quella soggettiva; ricerca di cui è piena la letteratura

(1) S. 35, a. II, c. 1, 337 H.

(2) S. 35, a. I, c. 3, 337 A.

di quest'ultimo mezzo secolo sull'argomento. Naturalmente nella analisi di quelle lontane concezioni è ammissibile, anzi, si deve tener conto dei fattori oggettivi e soggettivi che concorrono alla sua formazione, ma bisognerebbe evitare a nostro parere l'andar oltre e voler sforzare quei pensieri entro gli schemi offerti dalle teorie moderne, che con quella concezione non sono affatto congrui.

§ 2. IL IUSTUM PRETIUM AGLI ALBORI DEL RINASCIMENTO.

Se l'unità medioevale aveva saputo risolvere con rigorosa conseguenza il problema della giustizia economica (non in pratica, beninteso, bensì nell'impostazione teorica) adattandone il concetto alla sua visione organica del mondo, l'epoca del nostro Santo mostra anche da questo lato il dilemma fondamentale che la caratterizza e che imprime il marchio della crisi alle sue manifestazioni; quella unità, infatti, come già abbiamo visto a varie riprese, comincia a sgretolarsi, ed il dinamismo drammatico che le si sostituisce richiederebbe una rielaborazione dell'interpretazione organica tomistica — ma purtroppo un secondo San Tommaso manca. Nascono così i germi dell'antinomia che per secoli dovrà separare Chiesa e mondo. Nell'economia, e nella parte che stiamo esaminando ora, ciò vuol dire slegare l'operazione del mercato — in cui si forma il prezzo — sempre più dal piano sovrastante della esigenza etica alla quale si dovrebbe conformare — ma sciogliere quel legame pure vuol dire sbrigliare le forze che l'etica imbrigliava: l'utilitarismo immanente, l'egoismo, il « bonum proprium ». Se il vasto processo di « slegamento » delle scienze dalla tutela della religione, che in quell'epoca s'inizia, ha la sua giustificazione nel separare logicamente i piani dell'attività umana e nel riconoscere che la ricerca induttiva nell'ambito dello scibile è una sfera effettivamente autonoma, immanente, una simile giustificazione logica aprioristica non vale per le scienze sociali. Esse sono state trascinate da quel movimento di indipendenza ed hanno così rotto già allora i legami che univano l'attività economica dell'uomo all'uomo stesso come ente morale; forse solo il nostro tempo è maturo per intuire che con quella rottura si è sottratto all'inibizione ed al freno di una legge normativa superiore un campo che, lasciato libero alle sue leggi (che non potevano essere altro che le leggi utilitarie del « homo oeconomicus », eufemismo per definire l'uomo nei suoi istinti egoistici), ha portato alle profundissime crisi sociali dei nostri tempi, dove sembra che se si vuol salvare qualcosa, tutto ciò che è eredità degli ultimi due o tre secoli dev'essere riveduto (1).

(1) Quanto sia cambiato negli ultimi tempi il modo di pensare in merito a questo problema è documentato da quanto dice Tawney: « Dass diese beiden

E così, più di conoscere nei particolari la teoria sul valore del nostro Santo, importa capire il profondo significato simbolico che è racchiuso nelle due parole « iustum pretium », e saperle riconoscere per quel che sono in questo avanzato Quattrocento che abbiamo sott'occhio: l'ultimo tentativo di mantenere una tutela morale sull'uomo non solo con l'appello all'impegno etico, ma con la fissazione di un dispositivo normativo per una delle più importanti attività esteriori umane.

« Giusto », nella visione scolastica, è dunque l'atto economico che si sottomette ad un criterio trascendente l'ambito dell'economia stessa; cioè « giustizia » è, nell'atto economico, il segno della gerarchia per cui sopra all'« homo oeconomicus » sta l'uomo, intero. E di nuovo intendiamo nel suo giusto valore la predicazione di San Bernardino se poniamo mente al fatto che proprio nel suo secolo dilaga quello spirito nuovo per il quale il tratto peculiare è lo « appetitus divitiarum infinitus »; secolo in cui le tendenze della borghesia mercantile sono indirizzate a scuotere sempre più da sé il giogo dei prezzi regolamentari corporativi, dove la speculazione diventa passione, dove la disintegrazione dello spirito organico medioevale si manifesta nella accanita lotta di interessi nella quale trionfano alla fine i virtuosismi economici dei più intraprendenti.

§ 3. LA TEORIA DEL VALORE DI SAN BERNARDINO.

Con l'attenzione fissa a quello che era il nucleo della teoria che stava alla base del concetto di giustizia, ossia alla salvaguardia del bonum commune, già San Tommaso aveva dedotto per la pratica la regola fondamentale alla quale si doveva ispirare ogni atto di compravendita, e che doveva rimanere pure l'ossatura di ogni successiva elaborazione scolastica: la regola od il *principio d'equivalenza*; ossia: lo scambio economico per essere « giusto » doveva essere tale che i valori scambiati erano uguali. E si deve rilevare con che precisione e con quale profondità un simile concetto colpisca l'essenza di quel subordinamento gerarchico di valori del quale abbiamo a più riprese parlato: infatti l'esigenza teorica di una perfetta equivalenza di valori nello scambio implica inequivocabilmente che lo scambio in sé non può diventare — come invece diventerà nella mentalità del mercante — un semplice mezzo di arricchimento; implica invece che esso adempia alla sua funzione di utilità collet-

Größen (Wirtschaft und Religion) unabhängig voneinander bestünden, und dass keine sich auf das Gebiet der anderen Uebergiffe erlauben dürfe, war im 19. Jahrhundert in England dermassen festgewurzelte Ueberzeugung, dass die ersten Verfechter dieser Anschauungsweise, hätten sie davon gewusst, leicht verlegen gewesen wären » (S. 6). (R. H. TAWNEY, *Religion und Frühkapitalismus*. Bern, 1946).

tiva come meta a sè. Se — nel caso puro ed estremo che solo la teoria può considerare — i valori scambiati si fanno equilibrio, è tolta a priori al commercio ogni possibilità di uno sviluppo dinamico. Il principio d'equivalenza significa l'irrigidirsi nel commercio statico tradizionale del primo Medioevo. Al singolo commerciante — da un simile punto di vista — è accordato quale compenso dell'innegabile utilità della sua funzione soltanto quel piccolo margine derivante in pratica dal fatto che l'equivalenza dei valori non può essere realizzata con rigore: già lo stesso San Tommaso infatti aveva dichiarato che « ...il giusto prezzo delle cose non può essere fissato con precisione puntuale (*punctualiter*). ma piuttosto con una certa stima... » (1).

Due secoli passano tra l'Aquinate ed il nostro Senese. Due secoli in cui in Italia proprio nel campo dell'economia è maturato quell'immenso sviluppo per cui l'umile « mercator » che trafficava allora in un ristretto ambito di cose e di luoghi è diventato il potente magnate a cui il papa dà in pegno, come fu il caso già alla fine del duecento, un intero regno (2). Da ormai due secoli, quando Bernardino scrive, Siena, la sua città, e Firenze, la rivale più fortunata, sono state di tutte le città d'Europa quelle che più hanno nutrito generazioni e generazioni di mercanti che per i loro interessi materiali hanno seguito le vie più traverse e più oscure, che, pur di conseguire lo scopo prefisso di un illimitato arraffamento di beni, hanno rinnegato, spesso con freddo cinismo, ogni impegno etico. Le condizion esteriori sono dunque profondamente modificate. Eppure il nostro Santo, per la dottrina che ora trattiamo, mantiene intatto il concetto scolastico del principio d'equivalenza: abbandonarlo sarebbe naturalmente aprire la strada alla sanzione di quel nuovo spirito capitalistico che, come abbiamo visto, Bernardino attacca così violentemente: « Domini rerum iuste eas vendunt vel emunt, si sine fraude servant *aequalitatem* valoris in venditis & emptis secundum rectam rationem » (3). Vedremo però fra breve se la formula, apparentemente così restrittiva e rigorosa, sarà davvero sufficiente ad adattarsi ai casi complicati del commercio del Quattrocento, e se quel « secundum rectam rationem » non sia piuttosto una clausola che, espressa sicuramente con la massima sincerità, rivela la parte debole della teoria.

(1) S. th. II, 2, qu. 77 a. 1.

(2) Sotto il pontificato di Clemente IV, e durante la prigionia di Carlo II di Napoli, un consorzio bancario delle ditte Mozzi-Spini, Pulci-Rimbertini, Chiarenti di Pistoia, Buonsignori di Siena e Riccardi di Lucca ebbe in pegno, per un prestito rilevante, tutta l'eredità del primo re angiovinno, in modo speciale il Regno di Napoli e la Sicilia allora ribelle. Cfr. ROBERT DAVIDSOHN, *Geschichte von Florenz*, IV. Bd., Teil. II, pag. 298.

(3) S. 35, ex. 335 B.

Ma seguiamo dapprima il ragionamento del nostro autore, che in questa prima parte mantiene la linea tradizionale della dottrina ecclesiastica. Ammesso il principio d'equivalenza, s'affaccia subito il problema di *chiarire il concetto di valore*. Tralasciamo la nota differenza tra valore ontologico e valore usuale, che da Sant'Agostino in poi era passata di penna in penna attraverso tutti i secoli (il « *valor naturalis* » di un topo è superiore a quello del pane, perchè « *mus habet vitam et sensum, sed non panis* ») e fissiamo l'attenzione al secondo, che è la definizione del valore economico che qui deve occuparci (1). Circa tale « *valor usualis* » Bernardino sostiene che esso deriva da tre fattori: « *Pensatur nam in re venali, primo eius virtuositas, secundo eius raritas, tertio eius complacibilitas* ». Se ora riconosciamo nei due primi fattori elencati la consueta analisi del concetto « valore », dobbiamo d'altro canto ammettere che la « *complacibilitas* », termine così delicato nel suo significato che evitiamo di tradurlo, rappresenta un momento *soggettivo* che implica il ruolo di stima personale, di valutazione individuale, nella fissazione del valore: « *Tertio pensatur rei venalis complacibilitas, secundum quod magis vel minus bene placita est voluntati nostrae in habendo illam et uti illa* » (2). Ed è qui il punto dove al di là della parola immediata si tratta di vedere in seconda istanza quale siano le conseguenze che essa implica. Infatti, in sostanza, quanto più si ammettono elementi soggettivi nella teoria del valore, tanto più si distrugge la base di quel concetto statico medioevale dell'equivalenza e tanto più si apre la via al dinamismo: soggettivismo qui significa libertà di stima, quindi, in conseguenza estrema, l'arbitrio della fissazione di valore e di prezzo. *Iustum pretium*, un prezzo ed un valore giusto, hanno solo significato preciso se si ammette una scala oggettiva di valori, ed insieme la possibilità di riferirsi costantemente ad essa (3).

(1) Che sia il valore usuale quello economico, lo vede chiaramente S. B. quando dice « *quia autem emendi vel vendendi actus ad usus humanae vitae merito ordinatur* ». S. 35, a. I, c. 1, 335 D/E.

(2) Ibidem, 335 G.

(3) Cfr. SALIN: « Antonin vermag es (ossia assolvere il compito di preparare il campo alla dinamica del primo capitalismo) um so leichter, als schon seine Wertlehre einen subjektiven Faktor enthält; er sieht, dass Nützlichkeit und Seltenheit, beides objektive Eigenschaften, zur Wertbestimmung nicht ausreichen, dass vielmehr die complacibilitas, die Schätzbarkeit (segue una nota per giustificare la traduzione di quel termine) noch von preisbestimmendem Einfluss ist; sie hat zur Folge, dass der gerechte Preis nicht zahlenmässig festgelegt werden kann, sondern dass ein gewisser Spielraum für Berücksichtigung der Unterschiede von Person, Zeit und Ort gelassen werden muss ». (EDGAR SALIN, *Geschichte der Volkswirtschaftslehre*, Bern 1944, pag. 50). Antonino dunque sostiene un identico punto di vista; a meno che si vogliano far valere quegli argomenti che abbiamo esposti a pag. 48, che sembrano indicare una priorità storica del francescano di Siena; nel qual caso anche in questo punto la precedenza dell'argomento spetterebbe a Bernardino.

Ammissa dunque una parte soggettiva che concorre a determinare il valore, il problema si precisa in questi termini: in mancanza di una misura oggettiva assoluta, a cosa attenersi? quale sarà il criterio per giudicare quale prezzo è giusto? E qui subentra un elemento nuovo: il riconoscimento della funzione del mercato. « Immo in huiusmodi primo et principaliter attendenda est communis taxatio et aestimatio a communitatibus civilibus facta communiter » (1). Poichè infatti se il valore « est taxandum ad ordinem communis boni », il mercato, la *normale* formazione di prezzi tra offerta e domanda sarà il criterio per giudicare i giusti prezzi. Diciamo « normale », perchè Bernardino è perfettamente conscio dei pericoli di pratiche monopolistiche o speculative, e quindi il *iustum pretium* egli lo intende come quello che si forma in un mercato che — potremmo dire noi moderni — si avvicina quanto più è possibile al modello della perfetta concorrenza: « Inter os quoque circumventores connumerandi maxime sunt omnes mercatores, qui inter se conventiones dolosas & perniciosas efficiunt inter se, statuendo quod nullus de tali mercantia vendat vel emat, nisi tantum tales, seu insimul paciscuntur, ut uno pretio vendant, ut inde amplius lucrari possint: et tales monopoli nuncupantur » (2).

Questo nuovo punto di vista della funzione del mercato d'altra parte apre una larga breccia nel principio d'equivalenza classico. Infatti i confini tra il mercato, come si disse, di perfetta concorrenza, ed il mercanteggiare di pochi, anzi, di due soli contraenti, compratore e venditore, sono elastici; tant'è vero che San Bernardino mette in bocca ad un interlocutore immaginario questa osservazione: « ...per la comune salute degli uomini è meglio che la fissazione del prezzo delle cose vendibili non sia fatta con precisione assoluta (non sit punctualiter) nè secondo l'assoluto valore delle cose, ma piuttosto *per comune consenso d'ambo le parti* (sed potius ex communi consensu utriusque) ». E risponde a questo sostenitore della libertà di contratto in senso positivo, con una lieve restrizione: « A ciò si risponde che se ambo le parti convengano in quel prezzo, e che non vi sia motivo di dubitare che il consenso sia involontario per motivo di ignoranza, o di imperizia, o di leggerezza, o di povertà, o di qualche necessità urgente; in tal caso *la ragione addotta vale* (tunc ratio praedicta bene procedit) » (3).

Se dunque il giusto prezzo è quello che nasce da un onesto accordo in normali circostanze, esso conterrà sempre un elemento di

(1) Riportiamo per precisione il testo latino originale dell'edizione da noi usata, fortemente abbreviato: « Iô in hmôî primo & principaliter attêdêda est cõis taxatio & estimatio a cõitatib. ciuilib. fcâ cõiter ». S. 36, a. II. c. 2, 338 C. 338 C.

(2) S. 33, a. II, c. 7, 316 H.

(3) S. 35, a. I, c. 3, 337 C.

stima. E la questione etica in ultima analisi si risolve non più nel fissare il *iustum pretium*, bensì nel cercare di assegnare certi limiti all'ampiezza della stima, a fissare il lecito del margine entro il quale la stima può fluttuare: « *Quae autem sit latitudo ista* (cioè il margine di giuoco) *et ad quid se extendat, tripliciter innotescit. Primo iure, secundo consuetudine, tertio discretione* » (1). Dove non può mancare di farci sorridere la successiva spiegazione che « dalla legge il contratto è annullato se la frode del prezzo sorpassa la metà del giusto prezzo »; se ci si limitasse a questo, la « *latitudo* » dovrebbe essere intesa in modo molto elastico! Questa prima guida quindi non può essere di grande aiuto. Ma anche indulgiando sul secondo fattore, la « *consuetudo* », notiamo subito un altro elemento di imprecisione, un'altra ammissione dell'impossibilità di una fissazione esatta; la consuetudine infatti vuole che ci si scambi l'equivalente; però, aggiunge il Nostro, non può trattarsi dell'equivalente rigoroso; onde si ricorre alla finzione di supporre che nell'atto della compravendita da una parte e dall'altra ci sia la volontà di condonarsi un certo difetto di giustizia: « *Durum quidem videtur inter homines contractus esse, in quibus contrahentes non intendant aliquid de rigore iudiciali sibi mutuo relaxare, ut pro tanto omnem contractum concomitent aliqua donatio vera* » (2).

Il terzo fattore poi, la discrezione, ci sembra a prima vista offrire la massima ammissione della libertà di contratto: « Per stabilire il prezzo giusto, bisogna considerare non solo ciò che si vende, ma anche il danno che dalla vendita risulta al venditore. E così può egli vendere la sua cosa a prezzo più caro di quello che essa valga ». Tutto dipende da cosa si intende per danno, e quali fattori soggettivi siano ammessi a valutarlo. Ma l'interpretazione di questo passo come ammissione di una quasi illimitata facoltà di arbitrio e la possibilità di dedurne la conseguenza di sfruttare alla stessa stregua anche la particolare utilità individuale dell'oggetto da vendere per il compratore sono perfettamente viste da Bernardino: « *Advertendum est tamen, quod licet multum iuvetur emptor ex re, quam emit, si venditor non damnificatur ex carentia eius: non tamen potest propter hoc precium augeri, quia utilitas quae supervenit emptori, non est ex conditione vendentis, sed ementis* » (3). Al contrario: l'autore si dilunga in un capitolo speciale, intitolato: « *Quod propter tria nequitia esset taxare pretium rerum, secundum utilitatem quam conferunt illis qui eis utuntur* » (4), sulle ragioni per cui è « contrario a pietà » e sommamente iniquo approfittare del rap-

(1) S. 35, a. I, c. 2, 336 A.

(2) Ibidem, 336 E.

(3) S. 35, a. I, c. 2, 336 F/G.

(4) S. 35, a. II, c. 3, 337 G.

porto di utilità individuale per tassare in maniera corrispondente il prezzo.

Teniamo dunque presente: benchè formalmente si tenga fisso il principio classico scolastico dell'equivalenza, in pratica si fanno ampie concessioni al principio della libertà di contratto; ciò che implica in buona parte un abbandono della teoria rigorosa del « iustum pretium ». O meglio: di tale teoria si svuota a poco a poco, con le concessioni accennate, l'intimo contenuto. Ma anche qui notiamo ciò che altrove in altri connesi abbiamo rilevato: la teoria non precede la pratica. Iustum pretium, nella fioritura commerciale, industriale e bancaria d'Italia che al principio del Quattrocento ha già toccato il suo vertice, doveva avere il sapore di un idillico ricordo di tempi passati. Iustum pretium è un concetto che si adatta solo alla staticità di un'economia tradizionale. Per l'ampiezza delle operazioni commerciali dei fiorentini, per la novità delle loro azioni e per la complicazione dei loro stratagemmi, quel concetto perde ogni senso. San Bernardino si trova anche qui in quella posizione dilemmatica che abbiamo riscontrato altrove: la realtà storica ha creato nuove forme e nuove condizioni, di cui molte non sono più congrue con le concezioni antiche dell'etica economica tradizionale; ed egli, realista, deve creare anche nella teoria quelle eccezioni alla rigidità antica che evitano di perdere ogni contatto con il mondo; ma appunto in ciò si rileva la debolezza di tutto il tentativo: nel fatto che *si tenta di salvare il legame tra economia e religione non con la creazione di nuovi concetti, ma con l'indebolimento dei vecchi*, i quali rappresentavano un organismo perfetto e giustificato sotto ogni rispetto nella cornice della realtà storica dalla quale erano nati; i quali pure, una volta incrinata la loro lucida consequenzialità con gli stiracchiamenti ad hoc di una casistica troppo elastica, crollano tutti intieri per aver perso la loro intima, superiore validità e verità.

CONCLUSIONE

Lo studio precedente è evidentemente frammentario. Il tema è tale da richiedere un'analisi di ben più ampio respiro. Le molteplici relazioni fra religione ed economia sono già per sè un campo inesauribile di indagine; volere illuminare per di più tali relazioni proprio nel periodo storico che sta a cavallo di due differenti ere, significa andare nel vivo della vasta questione circa le ultime forze che plasmano in diversa maniera le civiltà. Non è di grande consolazione il fatto d'essersi limitati al pensiero di San Bernardino da Siena: se appena si vuole uscire dai limiti di una semplice esposizione della sua dottrina, se appena si cerca di accennare ad alcune possibili interpretazioni, a probabili significati, si è coinvolti inesorabilmente in tutto il complesso dei problemi essenziali di quella epoca e di quella materia; di maniera che il pensiero del nostro Senese è come il punto focale di tutto il fascio di questioni che investivano la sua epoca.

Nondimeno, alcune grandi linee direttive forse sono state messe in evidenza con una certa chiarezza. Ma il vero pericolo nasce ora, se vogliamo dar mano ad una specie di sintesi di quanto è sorto dalla nostra indagine. Ogni sintesi è fino ad un certo punto un arbitrio, perchè ogni interpretazione è fino ad un certo punto soggettiva; pure, se non si vuole limitarsi ad un rosario di monografie, è necessario anche questo coraggio di sintesi, purchè si rimanga ben coscienti dei limiti del suo valore.

Come si è visto, nell'analisi stessa dell'opera di San Bernardino sono stati fatti a più riprese accenni ad interpretazioni che sorpassavano la portata immediata della materia esposta. Sarà pertanto inevitabile che nelle seguenti pagine si riprendano, con certe ripetizioni, temi già trattati.

San Bernardino è cresciuto spiritualmente sul terreno della Scolastica. Un filo dritto, chiaro, conduce dall'Aquinante al Senese. Ma il substrato storico nel frattempo è cambiato; mentre l'epoca del primo è la unità storico-culturale del Medioevo, l'epoca del secondo è lo sgretolarsi di quell'unità, è il travaglio della nascita

di un nuovo mondo. E questo è un primo punto da tener presente nella valutazione complessiva. Le parole di Bernardino, in quanto e fin tanto che rimangono ripetizioni della tradizione scolastica, sono parole che cadono sopra un fondo nuovo: un fondo di crisi. Cosa sia questa crisi, abbiamo tentato di schizzare brevemente (1); non che si possa riuscire a spiegare convincentemente quali siano tutte le cause del passaggio dell'era di mezzo a quella moderna; ma affacciando l'ipotesi che in parte quel mutamento che accompagna il declinare del Medioevo abbia origine in un moto di ribellione, insito alla natura umana ed a sua volta non spiegabile, verso ogni sistemazione statica della realtà; ribellione verso ogni forma di esaurimento di ricerca, per cui l'uomo spezza i limiti imposti, e così facendo, si pone — per sua interpretazione e per reazione dell'autorità spirituale dominante della Chiesa — in antitesi col passato. E da questa posizione antitetica — dicemmo — sembra nascere quella polarità drammatica che caratterizza l'uomo moderno e che si risolve, al suo inizio, nel tipico dinamismo rinascimentale.

Ora noi, nello sguardo retrospettivo, vediamo le conseguenze immediate ed indirette di quel moto iniziale; sappiamo che portarono nel corso dello sviluppo ad un affrancamento della ricerca scientifica della tutela della religione; conosciamo e, fino ad un certo punto, possiamo valutare oggettivamente il senso di quel distacco. Anche possiamo noi — di questa generazione — scorgere di nuovo la dubbiosità e la manchevolezza di quell'affrancamento. Non nel senso di una rivalutazione di concezioni medioevali, ma nel riconoscere che da quando quelle concezioni, sfocianti in un'unità che avvolgeva tutte le manifestazioni dell'uomo, furono infrante dall'uomo nuovo, egli stesso fu spezzettato — ed una nuova sintesi, su un nuovo piano, ha ancora da venire. Ma in quell'epoca dei primi moti, le correnti nuove che si delineavano all'orizzonte dovevano apparire a chi era ancora radicato spiritualmente nel clima religioso della tradizione come segnali apocalittici di una rovina completa.

Questo è un lato del pensiero di Bernardino. E per questa ragione c'è un divario profondissimo, nonostante ogni apparenza, tra lui ed il lontano maestro S. Tommaso. Per il Dottore Angelico esisteva ancora un'armonia tra dottrina e pratica, tra sistema e realtà, che per il nostro francescano era sparita. Al suo posto s'era insediato un germe di antinomia drammatica.

Avvicinandoci poi maggiormente al nostro vero tema, abbiamo analizzato in varie guise come il distacco della concezione medioevale si manifestasse nel campo dell'economia. Tawney (2) ad un certo

(1) Vedi parte prima, capitolo secondo.

(2) TAWNEY, *Religion and the Rise of Capitalism*; cfr., nella traduzione tedesca da noi usata (o. c.), pag. 19.

punto afferma che quella liberazione dalla tutela della religione, di cui abbiamo parlato sopra, si sia avverata nel campo della economia soltanto un secolo dopo l'affrancamento nel campo della politica, cioè un secolo dopo Machiavelli. Secondo il nostro parere, questo è un punto dove si può essere di differente avviso: tutto dipende dal criterio che si assume nell'analisi storica per dire che in un dato momento date correnti di pensiero e di opinioni sono quelle *prevalenti*. Ad ogni modo, studiando accuratamente la storia economica d'Italia del Duecento e del Trecento, per esempio attraverso le innumerevoli testimonianze raccolte dalla fatica dello Davidsohn, risulta chiaro un fatto: già allora, nel campo dell'economia, ossia della pratica commerciale e finanziaria, per una data cerchia sociale, ossia per gli stessi grandi commercianti e finanzieri, inoltre per tutta l'aristocrazia regnante, ed infine per la Curia stessa e per i principi ecclesiastici, quel distacco era realtà. Vale per quel periodo ciò che lo stesso Tawney dice altrove (1), riguardo al pensiero politico e sociale, che cioè una cinica assenza di scrupoli al sommo della gerarchia sociale può benissimo andare di pari passo con una fede generale nella validità di norme morali. Così, nel campo dell'economia — a differenza di quanto si verifica nel processo di affrancamento delle scienze esatte — assistiamo al curioso fenomeno che la stessa Chiesa, insieme con la somma cerchia sociale laica, presa nell'ingranaggio della lotta politica, deve ricorrere a quelle azioni di finanziamento e di amministrazione economica che segnano l'avvento dello spirito nuovo e la caduta delle antiche correnti che porteranno ad una rottura sempre maggiore tra Chiesa e mondo. E per l'Italia sicuramente già il Quattrocento doveva presentare i sintomi aperti del nuovo indirizzo se, come abbiamo visto, il nostro Santo si scaglia con tanto impeto contro i vizi di Mammone « nei quali oggi quasi tutti rovinano ».

A parte l'atteggiamento equivoco della Chiesa in quanto potere temporale, la dottrina ecclesiastica in materia d'economia era limpida nella sua coerenza. Appunto per ciò si fa sentire con tanto rilievo la rottura in questo campo. La disgregazione dell'antica unità qui è visibile immediatamente, l'opposizione è tangibile. Nel mondo organico del Medioevo, il commercio si giustificava a mala pena per il suo indispensabile servizio verso la comunità; l'avversione insormontabile che per esso provavano i dottori era comprensibile dal punto di vista della diffidenza sensata di chi non crede, o crede a stento, che un commerciante di qualsiasi epoca possa rimanere illibato in mezzo alle occasioni, piccole e grandi, d'avvantaggiarsi a spese del prossimo, ciò che, a dire il vero, è un po' il midollo di ogni attività commerciale. Era ad ogni modo incrollabile

(1) O. c., pag. 21.

l'impegno che anche l'attività commerciale, come tutte le altre umane, avesse da inserirsi organicamente nella finalità complessiva del mondo, accettare i legami e la subordinazione derivanti dalla costruzione piramidale della visione tomistica. Al polo opposto è quella che diventerà poi la concezione del liberalismo classico, e che qui, nella epoca che consideriamo, nasce in opposizione alla dottrina testè accennata: la concezione che opera con la finzione del « homo oeconomicus », con l'utilitarismo come movente unico dell'attività economica (esasperata più tardi, tale idea, fino al punto di farla coincidere non solo con una legge di natura, ma persino con una legge divina!). Ma queste sono dottrine di epoche posteriori che vengono a cercare di giustificare crude esperienze umane; e queste esperienze incominciarono a farle i membri dell'Arte di Calimala e dell'Arte del Cambio, dell'Arte della Lana e dell'Arte della Seta, nella Firenze del Duecento, del Trecento e del Quattrocento, ed in tutte le città ed i regni dove il loro esempio fece scuola. Per costoro, parlare di servizio verso la collettività sarebbe una beffa. Sono generazioni di imprenditori trascinati in una ridda per una smania d'arricchimento che non conosce limiti — forse non tanto per la ricchezza in sè quanto per il potere e per l'elevazione sociale che comportava, paragonabili solo a quelle generazioni di capitani dell'industria che nel diciannovesimo secolo posero le fondamenta della ricchezza degli Stati Uniti d'America. I « mercatatori » mal tollerati dall'Aquinate sono diventati quei potenti che trattano alla pari con re, imperatori, sultani, emiri, con papa e cardinali, che a Firenze stanno al primo posto nella gerarchia delle Corporazioni. E questa posizione hanno potuto guadagnare solo con una politica che degli antichi legami etici e religiosi s'era completamente disfatta; chi non vedrebbe in tali condizioni quale trionfo celebrassero le nuove correnti, quale colpo fosse inferto alla dottrina statica tradizionale?

Tale dunque la scissione tra mondo antico e mondo nuovo nell'ambito dell'attività economica.

Che il movimento non coinvolgesse le masse, è chiaro. Già abbiamo accennato al fatto (1) che durante la prima fase del Rinascimento nel popolo fosse ancora preponderante un sincero e forte sentimento religioso. Anzi, che la liberazione dalle prescrizioni della dottrina ecclesiastica non sia stata completa nemmeno nelle cerchie stesse degli imprenditori che del rivolgimento ideologico si erano fatti battistrada, è documentato dagli innumerevoli documenti testamentari di banchieri e finanzieri italiani di quel periodo, i quali, nati da scrupoli in extremis, legano gli eredi ad obblighi di restituzione e di riparo, ad opere di beneficenza e munificenza in

(1) Vedi cap. 1^o della prima parte.

riscatto dei guadagni « male ablata », ossia, per la maggior parte, dei guadagni d'usura (1). Tanto più ligia alla direttive canoniche doveva quindi essere la grande massa dei piccoli commercianti e degli artigiani.

Da questi due momenti, dalla violenta infrazione all'antico spirito da parte di una sottile schiera sociale innovatrice ed ardita (almeno fin sul letto di morte), e dai legami ancor profondi che alle direttive della Chiesa legavano la grande massa, da questi due momenti, diciamo, è determinato lo sforzo della predica di Bernardino in materia d'economia. Dal primo d'essi acquista impeto lo zelo del censore cosciente di un nuovo spirito fondamentale anticristiano, dal secondo trae conforto il vigore della guida spirituale cosciente di un fondo di risonanza nella grande massa cui si rivolge.

Ma Bernardino, come vedemmo, era tutt'altro che un idealista sognatore; della sua vivacità arguta e fine, della sua competenza in cose di commercio e finanze, del suo spirito osservatore e realista abbiamo visto svariatissime testimonianze. Non poteva quindi sfuggirgli un doppio aspetto dello spirito nuovo che egli ebbe ad affrontare; da un lato quell'aspetto anticristiano che ripetutamente abbiamo menzionato — dall'altro lato però anche il cambiamento di fatti reali nello sviluppo sostanziale dell'economia del suo tempo, di bisogni nuovi, di forme d'attività nuove che, pur toccando la sfera di quello che era oggetto della dottrina precedente, erano pure in sè moralmente indifferenti, anzi, erano condizionati dallo sviluppo storico. Non tutto il movimento innovatore che porta al Rinascimento — sempre parlando di fenomeni economici — può essere ridotto a¹ comune denominatore dello spirito mammonistico.

Da questa situazione nasce quella seconda caratteristica che distingue la trattazione economica del nostro Santo e che potremmo definire come lato affermativo, costruttivo, della sua teoria. Fanno parte di tale lato positivo tutti quei punti dove il suo « distinguendum est » appone una serie di codicilli alla rigerosità della dottrina scolastica classica, aprendo per mezzo di una sottile casistica eccezioni e possibilità più adeguate alla nuova realtà. Enumerare singolarmente questi punti, sarebbe ripetere tutte le osservazioni fatte a proposito dei diversi argomenti trattati.

Ecco quell'ambivalenza di Bernardino che alla prima indagine sconcerta un poco; duplicità di filippica catoniana da una parte, di modernismo dinamico dall'altra.

Ma le concessioni, senza saperlo, sono fatte ad un prezzo molto caro. Ogni ammissione nuova alla quale viene piegata l'antica dottrina è una crepa nella compattezza di quella struttura. Con l'elasticità dell'interpretazione casistica si indeboliscono le sue travi

(2) Cfr. a proposito DAVIDSOHN, o. c., passim.

maestre. L'etica economica tomistica era unitaria e solida per il mondo a cui corrispondeva. Piegarla alle nuove esigenze vuol dire falsificarne l'intima essenza. E così si spiega quell'ibrido risultato che abbiamo visto; torbidezza formale ed abilità dialettica virtuosamente esplicata, che rimarranno per secoli la caratteristica dell'etica economica ortodossa. Crediamo inutile ripetere a lungo che questa posizione è assunta per giuocoforza, data la sua origine, e che nei suoi fautori essa si plasma in un clima di assoluta buona fede, di completa sincerità ed elevatezza morale.

V'è un certo senso di tragico in tutto ciò. In questo tentativo di salvare l'antica concezione, di salvare il legame col trascendentale, e di piegarsi nondimeno a nuove esigenze con l'amissione di impor tanti eccezioni che incrinano la coerenza del classico edificio; nel non accorgersi, infine, che quello non tollera, non patisce incrinature; che, una volta aperte delle brecce, esso crolla tutt'intiero.

* * *

E' un destino affascinante quello che ha guidato le vicende dell'etica economica cristiana. E' in parte il destino che subiscono le idee costrette a interpretazioni troppo anguste. Sulle sue sorti ha pesato, attraverso i secoli in cui si sono plasmate le nostre più recenti civiltà, il rigorismo tomistico che ha vietato una fondamentale rielaborazione allorquando le forme di vita avevano sorpassato lo schema consone al Tomismo stesso. Ma già prima di San Tommaso il giudizio verso l'attività economica era tarato da una troppo ristretta interpretazione delle parole evangeliche; dal non vedere come l'etica cristiana, nella sua validità assoluta attraverso tutti i tempi, ignorasse la particolare fissazione normativa, « hic et nunc », di precetti del vivere economico; ma che all'uomo come ente spirituale e morale e solo ad esso fosse indirizzata. Così che l'unico criterio di valutazione per forme economiche e sociali sia la coerenza non con la tradizione, ma con la continuazione, magari attraverso forme diversissime, nel cammino dei secoli, di un intimo e sincero legame con il fondo dello spirito cristiano, coscienti che, una volta realizzato questo, ciò che ne deriva non può essere che giusto; per dirla con Sant'Agostino:

« AMA, ET FAC QUOD VIS ».

CURRICULUM VITAE

Sono nato il 5 agosto 1920 a Lugano da Alberto e da Eva Carlotta Trugenberger-Savi. Frequentai dapprima una scuola privata per l'insegnamento del tedesco indi passai nel 1931 al Ginnasio e Liceo Cantonale di Lugano, dove sostenni gli esami di maturità classica (tipo A) nel 1939. Dopo un volontariato commerciale a Chiasso, interrotto da frequenti e lunghi periodi di servizio militare con le truppe ticinesi, assunsi nel 1945 un impiego presso la ditta J. R. Geigy S. A. a Basilea. Nello stesso anno mi iscrissi contemporaneamente alla Facoltà di Storia e Filosofia dell'Università basilese, seguendo soprattutto i corsi dei seguenti docenti:

Prof. Dr. E. Salin	<i>Economia</i>
Prof. Dr. V. F. Wagner	<i>Economia</i>
Prof. Dr. H. Schmalenbach	<i>Filosofia</i>
Prof. Dr. K. Jaspers	<i>Filosofia</i>
Prof. Dr. E. Ruck	<i>Diritto</i>

Nel 1949 ottenni dalla mia ditta un congedo di un anno, durante il quale portai a termine gli studi, sostenendo gli esami orali il 23 novembre 1950.

Attualmente sono di nuovo impiegato presso la sopracitata ditta basilese.

